GABRIEL MARCEL (dıbujo de S O. Sabsay)

O MISTÉRIO DO SER
I e II

ÍNDICE

MISTÉRIO DO SER I – REFLEXÃO E MISTÉRIO

Prólogo.....p. 03
Primeira lição: Introdução.....p. 04
Segunda lição: O mundo quebrado.....p. 14
Terceira lição: A exigência da transcendência.....p. 27
Quarta lição: A verdade como valor. O meio inteligível.....p. 38
Quinta lição: Reflexão primeira e reflexão segunda. O sinal da existência....p. 51
Sexta lição: O sentir como um modo de participação.....p. 68
Sétima lição: O ser em situação.....p. 81
Oitava lição: "Minha vida".....p. 95
Nona lição: O sentido de "minha vida". Identidade e profundidade.....p. 108
Décima lição: A presença como mistério.....p. 122

MISTÉRIO DO SER II – FÉ E REALIDADE

Primeira lição: Que é o ser?.....p. 135
Segunda lição: Existência e ser.....p. 145
Terceira lição: A exigência ontológica.....p. 153
Quarta lição: Legitimidade da ontologia.....p. 164
Quinta lição: Opinião e fé.....p. 173
Sexta lição: Oração e humildade.....p. 182
Sétima lição: Liberdade e graça.....p. 195
Oitava lição: O testemunho.....p. 205
Nona lição: A morte e a esperança.....p. 216
Décima lição: Conclusão.....p. 227

MISTÉRIO DO SER I - REFLEXÃO E MISTÉRIO

PRÓLOGO

As reflexões que compõe o presente volume e aquelas que seguirão sob o título *Fé e Realidade* foram pronunciadas na Universidade de Aberdeen (Gifford Lectures) em maio de 1949 e em maio de 1950. O autor tem mantido, a propósito, seu caráter, por assim dizê-lo, discursivo. Pareceu-lhe que desta forma se destacava melhor não somente o caráter de investigação que distingue a obra, senão, mais ainda, e mais profundamente, o fato de que elas se dirigem não a uma inteligência abstrata ou anônima, senão a seres individuais em quem se trata de despertar certa vida profunda da reflexão e isto por uma verdadeira anamnesis, no sentido socrático e platônico do termo. É justamente sob o signo de Sócrates e Platão que o autor intenta apresentar o livro, ainda que somente seja por protestar de forma bem expressiva contra as deploráveis confusões que tiveram lugar o termo *existencialismo*. Tem-se perguntado, às vezes, não sem ingenuidade, qual "ismo" admitiria em substituição desse. É evidente que o pensamento expresso aqui se orienta deliberadamente contra qualquer *ismo*, seja qual for. Porém, no fim, se fosse necessário resignar-se a qualquer preço a buscar uma etiqueta, seria *neo-socratismo* ou *socratismo cristão*, que, por razões óbvias, o autor adotaria.

G.M. (10 de janeiro de 1951)

PRIMEIRA LIÇÃO: INTRODUÇÃO

Quero, antes de tudo, exprimir minha gratidão à Universidade de Aberdeen pelo convite que me foi feito. Não sem certo sentimento reverencial me disponho a fazer escutar minha voz neste lugar por onde tem passado tantos outros pensadores de diferentes nacionalidades, os quais têm honrado a filosofia. É verdade que também tenho que me sobrepor a uma espécie de desalento prévio: que vã pretensão, não?, querer expor uma doutrina depois de tantas doutrinas! Como se, por pouco que se refletisse, o pensador, inclusive o mais convencido, não abrigasse em seu interior um cético ao qual a história da filosofia não lhe pareceria em certas ocasiões um autêntico jogo de tiro ao alvo. O certo é que se trata de uma tentação, tentação como o suicídio para o homem em geral, pois, de fato, também é um suicídio.

A verdade é, por outra parte, que não me proponho em absoluto apresentar-lhes um sistema que seja propriamente meu sistema, do qual, ao longo das lições, tenderia não somente a expor suas características essenciais, senão, também, ressaltar suas vantagens com respeito aos de Bergson ou Whitehead, por exemplo, para não citar mais do que dois de meus ilustres predecessores. Não sem motivo, originalmente havia decidido intitular este curso "Investigação sobre a essência da realidade espiritual". O termo *investigação* é dos quais me parece que designam de forma mais adequada a vocação essencial da filosofia. E creio que esta sempre será, em rigor, mais heurística que demonstrativa. Digamos, então, se se preferir, que na filosofia aquele que expõe em seu encadeamento dialético ou sistemático as verdades que previamente tem descoberto arrisca-se sempre a alterar profundamente o caráter dessas mesmas verdades.

E, ainda, não ocultarei que, quando me informaram de que havia sido designado pela Universidade de Aberdeen para as Gifford Lectures de 1949 e 1950, senti, antes de qualquer coisa, uma verdadeira angústia. Era realmente um problema pessoal, e um problema muito grave, o que se me apresentava. Não me estavam pedindo, com efeito, que fizesse algo que muito tempo atrás tinha resolvido não fazer? Não era incitar-me a apresentar de uma forma sistemática aquilo que, repito, se manteve sempre e essencialmente para mim no âmbito da busca?

Porém, ao mesmo tempo não podia deixar de considerar esta designação como um chamado e durante toda minha vida procedi sempre com segurança de que ante todo chamado, por inesperado que seja, devia responder na medida de minhas aptidões e minhas forças, ao menos quando este chamado partisse de quem manifestadamente tem as mesmas exigências às quais eu, por minha parte, sempre tratei de fazer justiça. O que, desde logo, não é aplicável às demandas formuladas pelos periodicistas ou pelas mulheres do mundo a partir do momento em que se têm alcançado certa notoriedade. Penso, por exemplo, em alguém

que, faz alguns meses, pediu-me que expressasse em uma ou mais frases o significado essencial de meu pensamento filosófico. Tal coisa é sensivelmente um *sem-sentido*, ante o qual não cabe outra resposta que o encolherem-se os ombros. Porém, desta vez tive o sentimento de que não podia declinar uma proposição semelhante sem ser culpável de uma traição que, desde meu próprio ponto de vista, teria que considerar injustificável.

Ainda que, ao mesmo tempo, fosse evidente que devia responder ao chamado respeitando o caráter específico de meu desenvolvimento. E, ademais, não se me havia feito tal proposta devido precisamente a esse mesmo desenvolvimento? Depois de ler meus escritos, ninguém esperaria de mim a exposição de um conjunto de proposições racionalmente encadeadas. Assim, pois, devia preparar-me para responder a certa expectativa sem, por isso, obrigar-me a estender meu pensamento sobre o leito de Procusto de certo dogmatismo e sem ter em conta as modas que podem prevalecer em certas escolas filosóficas, como o hegelianismo ou o tomismo; se podia e devia aceitar essa proposta é porque, no fundo, foi-me pedido precisamente o que eu fôra, que seguiria sendo eu mesmo, o que, por outra parte, é muito mais difícil do que habitualmente se crê, pois existe a perene tentação de introduzir desenvolvimentos tomados de tal ou qual doutrina pré-existente nas lacunas da experiência ou do pensamento pessoais, e seria pura presunção não supor que provavelmente essa debilidade possa descobrir-se ao longo destas lições.

Portanto, minha tarefa, repito, não era de modo algum expor um sistema suscetível de ser denominado marcelianismo – essa palavra me soa quase a piada -, senão retomar toda minha obra sob uma nova luz, mostrando suas articulações e, sobretudo, assinalando sua orientação geral. E agora lhes peço permissão para usar uma comparação, o que, por certo, farei com frequência, pois compartilho a crença que professava Henri Bergson no valor de certas imagens de alguma forma estruturais. O que se me impõe aqui é a imagem de um caminho. É como se até o momento tivesse recorrido a um país quase totalmente desconhecido para mim seguindo uma série de pistas e vocês me pediram que construísse um caminho sobre esses traços descontínuos ou, inclusive, ainda seria o mesmo, que reconstruísse uma espécie de itinerário.

Ainda que esta metáfora dê lugar a objeções de dois tipos.

Em primeiro lugar, talvez pudesse observar-se que o caminho implica um espaço, algo do qual deveria fazer abstração a uma investigação metafísica como a que nos ocupa. Pode-se responder simplesmente que, se admitíssemos tal objeção, terminaria por desacreditar-se todo pensamento discursivo nesta matéria, já que é evidente que não há discurso sem progressão. Sem dúvida, mais adiante teremos ocasião de reconhecer a existência, de ver os direitos de certa espacialidade vivida, que bem poderia ser extensiva ao espírito mesmo.

Porém, a objeção poderia apresentar-se sob outra forma que poderia parecer-nos muito mais complicada. Reconstruir um caminho ali onde somente há pistas não significa estabelecer, de antemão, um fim ao qual se tenta chegar e situá-lo com toda precisão? A imagem subjacente poderia ser, por exemplo, uma gruta, uma mina ou um santuário previamente assinalado; em qualquer caso, consistiria em indicar a direção correta a aqueles que, por uma razão ou outra, têm interesse em contemplar o lugar sem dúvida para utilizar suas riquezas. Porém, isso não pressupõe um resultado conseguido com anterioridade, quer dizer, um descobrimento prévio da gruta ou do santuário? Ou, desde meu próprio ponto de vista, pode-se falar em realidade de um resultado adquirido no campo que nos ocupa? Não é desconhecer o que há de específico em uma investigação filosófica enquanto tal? Esta questão nos obriga, pelo menos, a considerar mais acerca da noção mesma de resultado.

Imaginemos o caso de um químico que tenha inventado e produzido certo procedimento para obter e extrair um corpo que antes somente podia-se procurar de forma muito mais complicada ou muito mais cara. É evidente que aqui o resultado da invenção apresentará uma existência separada ou ao menos teremos direito a considerá-la como se realmente estivesse separada. Se necessito esse corpo – suponhamos que se trata de um produto farmacêutico –, irei à farmácia para comprá-lo sem que haja a menor necessidade de saber que posso procurá-lo com facilidade graças à descoberta do químico em questão. O âmbito puramente prático, que é o meu enquanto sou comprador e consumidor, talvez nunca me inteire de que esse invento tenha tido lugar, exceto se, por uma ou outra razão, por exemplo, a destruição da fábrica, tal procedimento não pode aplicar-se. O farmacêutico me diria, então, que lhe falta o produto ou que não tem a qualidade ou o preço habituais.

Porém, reconheçamos que em circunstâncias normais o procedimento é ignorado, salvo pelos especialistas ou por aqueles que se informam como se eles mesmos se convertessem em especialistas. Encontramos aqui um exemplo particularmente sensível de que pode ser um resultado suscetível de separar-se dos meios pelos quais foram obtidos. Poder-se-ia mencionar muitos outros; não é necessário que o resultado apresente um aspecto estritamente material. Imaginemos, por exemplo, uma previsão astronômica que acolhemos, que fazemos nossa sem preocuparmo-nos muito pelos cálculos extremamente complicados em que se funda; por outra parte, sabemos que nossos conhecimentos matemáticos seriam insuficientes para permitir-nos refazê-los mentalmente.

Pode assinalar-se que, em vista da extrema complicação técnica do mundo em que vivemos, estamos condenados a aceitar o número cada vez maior de resultados adquiridos, procedentes de largas investigações ou de cálculos muito minuciosos, cujos detalhes se nos escapam.

Podemos sustentar, em princípio, que, em uma investigação desta classe, não caberiam resultados semelhantes. Digamos, inclusive, que entre a investigação mesma e aquilo ao qual nos leva ao seu fim existe um laço que não poderia romper-se sem que esse fim perdesse toda realidade. E, desde logo, deveria perguntar-se que sentido tem aqui esse termo.

É possível chegar às mesmas conclusões por outro caminho, isto é, aclarando diretamente a noção mesma de investigação filosófica. Assim como o técnico possui uma noção geral, uma pré-noção do que se busca, o particularmente específico da investigação filosófica, e quem a leva a cabo, não pode ter o equivalente dessa pré-noção. Talvez não seja inexato dizer que diz respeito a uma aventura; não duvido que em ocasiões também seja assim para os homens de ciência, porém depois de que termina a investigação científica, retrospectivamente, aparece como dirigida até certo fim que pode ser estritamente especificado. Iremos vendo cada vez com maior claridade por que na investigação filosófica não pode nunca ser assim.

Por outro lado, o técnico – e também poderíamos dizer que o homem de ciência, pois neste ponto a diferença entre ambos desaparece – apresenta-se sempre à reflexão executando operações mentais ou materiais que qualquer um poderia levar a termo em seu lugar e cujo desenvolvimento, portanto, pode esquematizar-se em termos universais. Não há sentido tomar em conta os ensaios inseparáveis da fase de descobrimento como se suprimiram ao final dos rodeios inúteis que possui um turista novato para chegar de um lugar a outro em um país que não lhe resulta familiar.

A grandeza e o limite da invenção consistem precisamente no fato de que está destinada, por sua própria natureza, a perder-se no anonimato. Mais tarde aparecerá, senão como fortuito ao menos como contingente que tenha sido esse indivíduo e não outro o que inventou tal ou qual procedimento. Esta visão retrospectiva provavelmente seja ilusória, porém essa mesma ilusão é inseparável do propósito geral da investigação científica. Desde o ponto de vista da técnica, considerada em seu desenvolvimento, não se tem em conta as condições concretas nas quais se pôde inventar algo, o fundo pessoal e talvez trágico sobre o qual se destaque; simples e inevitavelmente se faz abstração de tal fundo.

Porém, isso não ocorre no tipo de investigação que se apresentará ao longo destas lições; e é essencial ver exatamente o porquê. Como é possível uma busca sem a pré-noção do que se busca? Ainda que, todavia, seja necessário efetuar certa discriminação. A pré-noção que aqui se exclui implica certo fazer: temos que averiguar como proceder para que esse fazer, agora impraticável ou que ao menos somente pode efetuar-se em condições defeituosas e precárias, torne-se possível de maneira que satisfaça determinadas exigências pré-estabelecidas (exigências de simplicidade, economia, etc.). E assinalamos ainda que esse fazer deve poder realizar-se, senão por qualquer ao menos por quem se encontre em

determinadas condições objetivas, por exemplo, ajudado por um instrumento concreto e indispensável.

Porém, sem dúvida não basta dizer que um resultado dessa natureza não pode ser pré-julgado quando se empreende uma investigação metafísica; deve-se acrescentar que uma investigação semelhante exclui em princípio essa classe de possibilidade. Acrescentamos, por outra parte, que a incapacidade da maioria dos homens para a metafísica, especialmente nesta época, está relacionada com sua impossibilidade de conceber um fim que não seja dessa ordem, quer dizer, que não possa traduzir-se a uma linguagem similar.

Para ver isto de forma mais clara teremos que tentar definir com maior precisão o ponto de partida deste outro tipo de investigação, que é precisamente a nossa. Escrevi em alguma parte que a inquietude metafísica pode comparar-se com o estado de um homem febril que busca uma posição. Que quer dizer isso? Que significa aqui a palavra posição? Não deixemos que nos atrapalhe o caráter espacial da imagem. Por outro lado, podemos referir-nos, a título de imagem auxiliar, a essas dissonâncias que o ouvido pode suportar e tem que resolver superando-as; vejamos se a ideia de resolução pode ser-nos aqui de alguma utilidade.

Em geral, poderia dizer-se que a resolução consiste no passo de uma situação na qual nos encontramos incômodos à comodidade e outra situação diferente na qual nos parece que de alguma forma podemos expandir-nos. Não sem motivo introduzo aqui a ideia de situação, que está chamada a ter um lugar importante nessas lições. Somente mais tarde poderemos elucidar completamente seu significado. No momento devemos contentar-nos em dizer que é aquilo no qual estou implicado: de qualquer forma que se entenda esse “eu”, esse “eu mesmo”, é evidente que a situação não lhe afeta unicamente desde fora, senão que também o qualifica interiormente; ainda que antes tenhamos que investigar se a habitual oposição entre fora e dentro não tende a perder sentido neste registro. Tudo o que quero assinalar agora é que uma investigação deste tipo deve ver-se como o conjunto de movimento que me permite passar de uma situação vivida como fundamentalmente discordante, na qual chegarei a dizer que estou em guerra comigo mesmo, a uma situação diferente, na qual se cumpre certa expectativa.

Isto é ainda muito vago, porém já suscita questões que podem parecer embaraçosas e que, em suma, gravitam ao redor desse eu mesmo indeterminado ao qual me vi obrigado a referir. O problema essencial poderia apresentar-se assim: a investigação que empreendemos aqui não corre o risco de ficar reduzida a uma sucessão de etapas mediante as quais eu mesmo, enquanto indivíduo particular, desejo chegar a partir de um estado que implica certo sofrimento, a outro estado que não somente não comporta tal sofrimento, senão que pode acompanhar-se de certa alegria? Porém, que garantia tenho que essa progressão possua um valor mais que subjetivo? E, contudo, não é, afinal, esse valor mais que subjetivo o único que pode conferir a uma cadeia de pensamentos que eu chamaria dignidade filosófica? Em outros

termos: há alguma forma de chegar a saber se esse eu indeterminado pode ou não aspirar à universalidade?

A universalidade das observações que fiz antes poderia despertar certa inquietude a respeito. Não se tem reservado, ao parecer, o privilégio da universalidade aos homens de ciência, inclusive aos técnicos, que procedem a realizar uma série de ocupações suscetíveis de ser levadas a cabo por qualquer outro sujeito que se encontre nas mesmas condições e ajudado por uma equipe similar?

A resposta a esta questão essencial somente aparecerá pouco a pouco com claridade e mediante o desenvolvimento mesmo da reflexão. Contudo, é necessário indicar desde agora – e para apaziguar temores muito compreensíveis – em que direção dever-se-á buscar a resposta.

Digamos de forma breve que se deve refutar essa espécie de alternativa que se tem estabelecido entre um indivíduo, liberado a seus próprios estados e incapaz de superá-los, e um pensamento geral – o qual os alemães denominam de *Denken Überhaupt* – que se exerceria em uma sorte de absoluto tal, que dito pensamento poderia reivindicar uma validez universal para seu próprio desenvolvimento. Entre esses termos opostos teremos, pelo contrário, que intercalar em um tipo de pensamento intermediário para o qual precisamente as investigações seguintes nos servirão de ilustração. Acrescentemos, ademais, que, inclusive fora da filosofia propriamente dita, encontramos exemplos incontestáveis. Não há mais que reparar no que chamamos, com um termo excessivamente vago, a compreensão de uma obra de arte. Não cabe dúvida de que seria melhor dizer apreciação, sempre e quando, desde logo, se elimine desta palavra toda referência a um *pretium,* a um preço. Seria errôneo e inclusive absurdo assegurar que em princípio a *Missa Sollemnis*, ou outra grande obra de arte, se dirige a qualquer um. Deveríamos admitir, com toda sinceridade, pelo contrário, que existem infinidade de seres aos quais tais obras não lhes dizem nada; e não é menos certo que a emoção autenticamente sentida ante tais obras sobrepassa infinitamente os limites do que chamamos a consciência individual. Tentarei explicar-me: quando escuto ou contemplo uma grande obra, tenho, dito com propriedade, uma revelação que não se deixa reduzir de modo algum ao estado de simples satisfação que sinto; e um dos objetivos secundários desta investigação será tratar de aclarar o que pode ser o que devemos entender por esta revelação. Por outro lado, é um fato que, devido a razões, todavia impenetráveis – e, à parte, podemos falar aqui de razoes? -, tal revelação parece negar-se a outros seres com os quais, contudo, não tenho a menor dificuldade para comunicar-me em outros aspectos. Inclusive se pusera em jogo todos os recursos que prestam meu conhecimento e minhas faculdades educativas, não chegaria a provocar no outro esse impacto admirativo que tem produzido em mim. É como se o outro fosse refratário ou como se carecesse de certo dom.

A existência de uma disparidade tão absoluta, para dizer a verdade, tende a constituir algo assim como um escândalo em um mundo submetido, não somente à lei, senão às exigências do número, e no qual se tem adquirido o costume de pensar estadisticamente ou, o que dá no mesmo, no que no fundo se aceita que aquilo que não foi sancionado por um amplo consenso não tem que se tomar em consideração; quer dizer, em definitivo, que não conta. É evidente que naquelas partes do mundo que não estão sob um regime totalitário essa estranha lógica ainda não se desenvolveu com todas as suas consequências, senão que, de alguma forma, se abandona nas portas do mundo da arte, porém, por quanto tempo? Podemos nos perguntar se neste campo, como em muitos outros, os países totalitários, ao excluir de maneira brutal o artista não conformista, não se limitam a aplicar premissas admitidas por qualquer que aceite os critérios estadísticos na hora de tratar os assuntos humanos.

Talvez o papel da livre reflexão seja, em troca, remontar essa pendência e acatar essas mesmas premissas. Porém, esta não é nossa tarefa; tão somente temos constatado que há setores da experiência humana nos quais não se pode aceitar-se certa concepção literal e simplista da universalidade. Todavia, existem numerosos países nos quais a ideia de uma pesquisa sobre arte ou religião seria acolhida com gargalhadas. Porém, entendamos bem: pode ser útil a existência de institutos Gallup para o estudo das opiniões e preferências em um dado país e em uma época determinada, porém, ainda são muitos os que se negariam a sustentar como princípio que essas opiniões ou preferências devam constituir leis nesse tema. E precisamente esse *non sequitos* é o que nos importa. Também resultaria conveniente proceder a uma análise exaustiva do que é suscetível de ser objeto de pesquisa. Chegaríamos, então, a perguntar-nos se, deixando de lado as questões às quais se pode responder com um sim ou um não, não há outras infinitamente mais vitais que, literalmente, não podem tomar forma na consciência comum e essas são, precisamente, as mais importantes, as que em primeiro lugar se apresentam ao filósofo. Claro que as palavras “em primeiro lugar” não devem tomar-se em seu sentido cronológico. Forçosamente o filósofo começa por apresentar-se questões comuns e, somente mediante um esforço de reflexão, constitui uma verdadeira ascese, chega desde o princípio tipo de problema ao segundo. Porém, essa é uma maneira muito grosseira de apresentar as coisas. Um exemplo nos permitiria ver muito melhor o que quero dizer. A pergunta “Crê em Deus?” é uma daquelas que com maior frequência se crê poder contestar com um *sim* ou com um *não*. Contudo, uma análise mais profunda permitiria descobrir o caráter puramente ilusório de tais respostas. O certo é que há muita gente que imagina crer em Deus quando, na realidade, se limita a servir a um ídolo, ao qual qualquer teologia decente negaria o nome de Deus; e, ao contrário, há outros que se creem ateus porque concebem a Deus como o ídolo que refutam, ainda que, na realidade, revelam em seus atos, por cima das opiniões que sustentam, uma crença religiosa totalmente articulada. De

forma que, na maioria dos casos, a resposta à questão “Crê em Deus?” deveria ser “não sei se creio ou não em Deus e, por outra parte, nem sequer estou seguro do que é crer em Deus”. Notemos bem a diferença entre estas fórmulas e as do agnosticismo comum do século XX: não sei se Deus existe.

Desde este ponto de vista poderíamos chegar a dizer que a filosofia é essencialmente aquilo que apresenta as questões verdadeiras. Porém, esta fórmula mesma apresenta uma dificuldade. Falei de questões verdadeiras. Verdadeiras para quem? Ou é possível dotar de conteúdo a esse adjetivo sem fazer nenhuma referência a um quem?

Não há dúvidas de que abordamos aqui um dos problemas ao qual deveremos dedicar mais tempo ao longo desta primeira série de conferências. É impossível dizer alguma coisa sobre a essência da vida espiritual sem antes não ter chegado a um esclarecimento do que se deve entender por verdade ou, ao menos, a saber, se é uma noção suscetível de ser definida de maneira unívoca.

Contudo, parece-me que todas essas considerações não nos permitem discernir claramente o objeto desta busca. Fiz alusão a um plano que, em certa forma, é intermediário entre o *eu subjetivo* e o *pensamento em geral*. O exemplo artístico em que me apoiei ainda não nos permite ver com claridade em que consiste este plano, e o que disse a respeito das crenças religiosas parece afundar-nos em uma obscuridade mais profunda. Deve-se chamar a um público de *connaisseurs*, empregando uma palavra comumente admitida no mundo artístico? É conveniente que nos detenhamos aqui um instante. A ideia de *connaisseurs* parece inseparável de certo tato ou, mais exatamente, de certo refinamento sensorial, que se observa, sobretudo, no *gourmet*; pensemos, por exemplo, no especialista que distingue não somente entre dois vinhos, senão entre dois anos sucessivos de um mesmo vinho, matizes estas que escapam a um paladar não qualificado. Ainda que evidentemente desde este ponto de vista não se podem definir as qualidades que requer àquele que esteja chamado a compreender e inclusive a assumir, quer dizer, prolongar interiormente, as investigações que nos dispomos a realizar. Inclinar-me-ia a dizer que se deveria distinguir não tanto por um determinado tipo de aptidão como por certo nível de exigência e de critério. Perguntemo-nos amplamente sobre a natureza da reflexão e seu alcance metafísico. Porém, desde agora podemos advertir que será necessário desconfiar muito não já das palavras mesmas, senão das imagens, às quais estas dão lugar. Sem entrar agora no problema terrivelmente difícil da natureza essencial da linguagem, devemos recordar que com muita frequência se formam nós - de boa vontade diria coágulos, no sentido filosófico da palavra – que constituem obstáculos para o curso do pensamento, que é, antes de tudo, circulação. Tais coágulos se devem ao fato de que as palavras se carregam em certa forma de paixão e se convertem assim em tabu. O pensamento que se atreve a atacá-las seria considerado senão sacrilégio, ao menos fraudulento, ou algo

pior. Isto é hoje particularmente notável, desde logo, no âmbito da política e, sem dúvida, o termo *democracia* é um dos que bloqueiam o pensamento de forma mais molesta. O que se traduz concretamente no fato de que, se alguém põe a questão da noção de democracia, se expõe a ser rotulado de fascista, como se o fascismo não fosse uma democracia que apresenta as coisas ao revés. Porém, seria inescusável deixar-se dominar pelo termo a ser classificado; se realmente nos anima a intenção, cuja natureza trato de precisar, com toda segurança não poderíamos sentir este temor ou, quando menos, nos seria possível tê-lo em conta.

De maneira que, à primeira vista, parece que aqui se requer certo valor, um valor do pensamento, um valor do espírito que, por experiência, sabemos que é muito menos frequente que o valor físico. E seria de maior importância perguntar-se por quê. Contudo, deve deixar-me absolutamente indiferente que alguém me chame de fascista, pois sei que tal acusação parte de um mal-entendido e que, inclusive, no fundo, implica que, no espírito de meu adversário, há algo parecido a este fascismo que ele pretende ver em mim, o que explica seu equívoco.

Claro que isto não é mais que um exemplo, porém, nesta primeira lição me proponho a multiplicar as referências a diferentes ordens para, assim, fazer-lhes ver o alcance extremamente geral das investigações que venham a continuar.

Ora, em que consiste exatamente esta exigência negativa a deixar-se bloquear? Creio que se trata da intenção filosófica tomada em toda sua pureza; na realidade, não pode separar-se do que costumamos chamar *liberdade*. Porém, como veremos mais tarde, esta palavra é daquelas cujo conteúdo é necessário elucidar com grande cuidado, pois na atualidade se utiliza de forma um tanto quanto desconsiderada como indiscreta. Digamos simplesmente que, se o pensamento filosófico é o pensamento livre, deve-se, antes de tudo, não querer deixar-se influenciar por nenhum prejuízo. Porém, aqui a noção de prejuízo deve-se entender em seu sentido mais amplo. O pensamento filosófico não deve unicamente livrar-se dos prejuízos sociais, políticos e religiosos, senão, inclusive, de um conjunto de prejuízos que, em princípio, parecem tomar corpo ao mesmo tempo em que ele, como se os segredasse. Não duvidaria em dizer que o idealismo, tal como se tem ensinado durante longo tempo, primeiro na Alemanha e depois em seu país e no meu, descansa, em grande medida, sobre prejuízos deste tipo, essa classe, e é manifesto que o pensamento somente pode livrar-se deles com grande dificuldade. Para empregar uma comparação trivial, diria que, por momentos, e pode ter a impressão de que, ao livrar esta luta, tende a despojar-se de sua própria pele, a transformar-se em uma espécie de carne sangrenta e desprotegida. Inclusive esta metáfora é insuficiente. Talvez pudesse dizer que, desde um ponto de vista ético, o pensamento deve temer trair sua própria natureza, ser infiel às suas próprias exigências e, dessa forma, submergir a existência impura, contraditória, a existência caída do renegado e isso no princípio sem nenhuma compensação

visível. Recordo perfeitamente os períodos de angústia pelos quais passei há trinta anos, quando mantinha em uma obscuridade quase completa, uma sorte de luta contra mim mesmo por causa e algo que senti como se fosse um aguilhão, porém, ao qual, todavia, não podia nomear.

Voltaremos amplamente sobre esta exigência misteriosa, pois é esta exigência precisamente a que quero satisfazer ao longo destas lições, já que, se não o faço, correria o risco de parecer vazia de sentido a quem não a sente no fundo de si mesmo. Porém, desde agora assinalarei que no fundo não difere muito da boa vontade, que é como a invoca a linguagem evangélica.

Seria inútil tentar ocultar que a noção de homem de boa vontade perdeu em nossos dias grande parte de seu conteúdo e inclusive de suas harmonias. E, contudo, não há nada que seja tão necessário restaurar no mundo atual. Não importa que a fórmula evangélica signifique “paz aos homens de boa vontade” ou “paz pelos homens de boa vontade”; em ambos os casos se afirma a existência ou a necessidade de uma conexão entre a boa vontade e a paz, conexão que não pode ser mais subtraída. Talvez somente a paz mesma ou, o que é igual, nas condições que permitem assegurá-la, é possível encontrar o conteúdo que faz com que a vontade seja especificamente boa. Por outra parte, sem dúvida, a palavra contida não é a que corresponde aqui. Parece-me que se trata mais de certo modo de afirmação da vontade; e, ao inverso, podemos pensar que uma vontade que, ao afirmar-se, contribui para a guerra, deve ser considerada má em si, não no que chamamos os fatos, senão no coração. De maneira que poderíamos falar também dos seres pacíficos também como de homens de boa vontade. Devem-se precisar estas noções, elaborá-las; e me atrevo a esperar que nossa busca não seja inútil, se contribuir, de alguma forma, a este esclarecimento.

SEGUNDA LIÇÃO: O MUNDO QUEBRADO

Antes de continuar, parece-me necessário prestar atenção às objeções que me faltam apresentar ao espírito de muitos dos presentes.

Não é algo estranho e, de certa forma, escandaloso declarar, assim, de antemão, que uma investigação, sobretudo teórica, somente pode interessar a certa categoria de espíritos, a espíritos orientados a certa maneira? Isso não implica certa perversão da noção mesma de verdade? Acaso a ideia normal e corrente de verdade não implica uma referência a todos e cada um de nós? Não resulta extremamente perigoso dissociar desta forma de verdade e validade universal? Ou mais exatamente: ao levar a cabo essa distinção não tendemos a substituir a verdade por algo que pode apresentar um valor pragmático, ético ou, talvez, estético, porém, que não seria digno de chamar-se verdade?

Mais adiante deveremos perguntar-nos longamente acerca da noção de verdade, porém, ainda não é o momento em que tal investigação possa ser acometida de forma útil. Simplesmente devemos tratar de destacar, de colocar ao desnudo o postulado implícito da objeção e perguntar-nos por sua validade. Supõe, com efeito, uma pré-noção ou, talvez, uma esquematização antecipada da relação entre o sujeito e a verdade.

Tudo parece indicar - apesar do enorme trabalho de reflexão crítica efetuado ao longo dos últimos séculos e, inclusive, desde há muito tempo antes - que estamos dominados pela ideia de uma extração da verdade, no sentido, por exemplo, em que se fala de uma extração de um metal. Aceitamos espontaneamente que existem procedimentos universais de extração, quer dizer, que existe para isso uma técnica universal; e nos parece confusamente que, se nos afastamos desse caminho, da ideia desse caminho, corremos o risco de perdermo-nos em uma espécie de terra de ninguém (*no man's land*), onde a diferença entre o erro e a verdade, sonho e realidade, tende a desaparecer por completo. Porém, deve-se atacar energicamente essa ideia de uma extração possível da verdade e demonstrar que se funda em um terrível erro. Sobretudo devemos refutar a ideia de que se deve eleger entre uma verdade autêntica, que se extrai, e uma verdade pretendida, uma verdade enganosa que, em troca, se fabrica. A opção que se nos apresenta, notê-mo-la bem, se embasa em duas operações de tipo material; existem *prima facie* todas as razões para pensar que o sutil trabalho da busca da verdade não pode, sob nenhum conceito, assemelhar-se a certas manipulações que somente concernem às coisas. Seja qual for a definição de verdade à qual cheguemos, desde agora podemos dizer que não se tratará de uma coisa, que nada do que concerne às coisas poderia convir-lhe.

Observemos ainda que a noção de ensinamento ou, mais exatamente, a forma de imaginar o ensinamento, possui aqui um papel funesto. Recordemos Grandgrind, em *Tempos Difíceis*, de Dickens. Não importa que se considere algo assim como um recipiente suscetível

de conter dita verdade, que se extrairia com o objetivo de ser vendida ou repartida; constata-se somente que tais recipientes são de um valor desigual: há os porosos, frágeis, etc. Não creio exagerar se digo que o sistema pedagógico, inclusive nos países que se acreditam mais avançados, no fundo, conservam, todavia, algo semelhante a uma terrível e ridícula representação. Seria interessante perguntar-se em que condições essa ilusão de uma verdade-coisa ou simplesmente e uma verdade-conteúdo se apresenta naturalmente ao espírito. Sem dúvida, aqui é capital o papel que joga a linguagem. Citemos, por exemplo, um professor de História que ensina datas aos seus alunos, datas que serão repetidas tal qual e até mediante fórmulas destinadas a poder memorizá-las. A imagem de recipiente se oferece por si mesma ao espírito, porém o certo é que há outra que surge com maior naturalidade: a de um disco. Em troca, não podem empregar-se tais metáforas se, depois de expor uma ideia a um aluno, peço-lhe, para assegurar-me de que realmente compreendeu, que a exponha ele, porém, com outras palavras ou utilizando outros exemplos. É certo que esta ideia, todavia, pode parecer um conteúdo, porém seria puramente inteligível ou, quando menos, não redutível a uma expressão definida e particular. Na medida em que preste atenção a dita irredutibilidade, serei capaz de superar a ideia de verdade-coisa e reconhecer a impossibilidade de representar-me de forma material os procedimentos que me permitem conceber esta verdade e afirmá-la como tal.

Porém, talvez já possamos estabelecer, em princípio, ainda que voltemos depois sobre este ponto tão importante, por uma parte, que toda técnica é assimilável a certa manipulação, senão necessariamente das coisas, ao menos dos elementos suscetíveis, em determinados aspectos, de assimilar-se às coisas; e, por outra parte, que a referência a uma *pessoa qualquer* vai unida em si mesma, ainda que com certas reservas, a uma ideia de técnica concebida desta forma. Tais reservas se devem ao fato de que toda manipulação, até a mais simples, requer atitudes mínimas sem as quais é impraticável. Recordo que no exame de física que pedia como trabalho prático a determinação experimental de não sei qual fórmula de eletricidade bastante simples, talvez as leis da eletrólise, fui absolutamente incapaz de atar os fios, de forma que a corrente não podia passar. Tive que limitar-me a escrever: não posso atar os fios e a corrente não passa; porém, se passasse se produziria tal fenômeno e poderíamos observar que, etc. Minha própria torpeza me parecia, e devia parecer ao examinador, como um fato puramente contingente: em princípio segue sendo certo que qualquer pessoa pode atar os fios, etc.

Porém, devemos dizer que, à medida que a inteligência transcende os limites de uma atividade propriamente técnica, menos interferirá a referência a qualquer pessoa, até chegar a um ponto em que não terá o menor sentido dizer que um determinado trabalho de reflexão poderia haver sido feito por qualquer um. Por outro lado, e talvez mais tarde volte sobre isso, existe um caráter negativo que é comum à reflexão e à imaginação. Inclusive pode-se dize,

como indiquei acima, que um trabalho semelhante implica não somente certas aptidões, senão exigências que não são em absoluto frequentes e, como já sugeriria ao final da primeira lição, chegaremos a ver que, no mundo em que somos chamados a viver hoje em dia, ditas exigências são quase sistematicamente desconhecidas e na realidade até estão desacreditas. O certo é que nosso mundo se constitui contra tais exigências; ocorre o oposto e o é na medida em que os técnicos se tornam independentes de maneira radical dos fins a que normalmente deveriam estar subordinados e reivindicam para si uma realidade e um valor autônomo.

"*Não tens, às vezes, a impressão de que vivemos...se a isto se pode chamar vida...em um mundo quebrado? Sim, quebrado, como um relógio quebrado. O mecanismo já não funciona. Por fora nada mudou. Tudo está em seu lugar. Porém, se aproximas o relógio ao ouvido, não se ouve nada; entendes?, o mundo, isso que chamamos o mundo dos seres humanos...em outro tempo devia ter um coração, porém parece que este coração tem deixado de bater*".

É a heroína de uma de minhas obras de teatro quem assim se expressa e esta não será a última vez que citarei textos de minhas próprias obras nestas lições, pois é nelas onde meu pensamento se encontra em seu estado original, como surgiu inicialmente. Espero fazer-lhes compreender mais tarde porque é assim, e como a forma de expressão dramática se me impôs e se conjugou de algum modo com a reflexão propriamente dita. A jovem mulher que pronuncia as frases citadas não é em absoluto o que habitualmente chamamos uma intelectual; é uma mulher elegante, espiritual, adulada por seus amigos, porém a agitação em que parece comprazer-se oculta, sem dúvida, um sofrimento, uma angústia e tal é a angústia que aflora neste momento.

Um Mundo Quebrado? Podemos realmente fazer nossas essas palavras? Não é deixar-se enganar por um mito crer que houve um tempo em que o mundo tinha coração? Aqui convém prestar muita atenção. Sem dúvida seria temerário pretender que existiu uma época histórica em que a unidade do mundo era perceptível para todos os homens. Porém, o fato de que possamos, de que alguns podem hoje experimentar com tanta intensidade esta divisão, mostra que é possível que guardemos em nós, se não necessariamente o recordo, se a nostalgia de uma unidade semelhante. Contudo, o mais importante é entender que tal sentimento de divisão é tanto mais forte agora, apesar de que assistimos a uma unificação cada vez maior de nosso mundo, quer dizer, da terra. Há quem dá muita importância a esta unificação e crê ver nela algo assim como a gestação de uma convivência mais alta, disso que chamam consciência planetária. Voltaremos mais adiante a considerar esta possibilidade e, finalmente, nos pronunciaremos sobre o valor da esperança que conserva. Porém, pelo momento somente nos perguntaremos em que consiste exatamente a angústia concreta que

sentem os personagens como Christiane em *Le Monde Casse*. E, antes de tudo, temos alguma base para atribuir um caráter geral a esta experiência?

Uma primeira observação se apresenta de imediato ao espírito: vivemos em um mundo em guerra consigo mesmo e este estado de guerra chegou tão longe que corre o perigo de desembocar no que somente podemos considerar como um verdadeiro suicídio. Nunca se insistirá demasiado no fato da possibilidade do suicídio, que até agora parecia apresentar-se somente como uma possibilidade do indivíduo, exclusivo da condição individual, se encontra hoje ligado à condição do mundo humano em sua totalidade. É certo que alguns se inclinaram a dizer que esta nova possibilidade é o preço de um surpreendente progresso. Pois não é na medida em que mundo tenha chegado a um tipo de unidade que antes estava muito longe de apresentar, como tenha adquirido o temível poder de destruir-se a si mesmo? Eis aqui uma conexão a que pode ser interessante prestar atenção. Sem perguntarmo-nos todavia sobre as condições que tornam possível o suicídio nem sobre seu sentido, estamos obrigados a reconhecer que implica um tipo de unidade profundamente viciosa, e não é suficiente dizer, parece-me, que se trata de uma unidade em que se mescla a diversidade, já que o termo mesmo de mescla é completamente insatisfatório. A *mixis*, por consequência, é ela mesma uma forma de unidade, porém, há que dar-se conta de que esta forma de unidade trai de alguma maneira a exigência a que se deve responder. E isto nos permite constatar, como iremos vendo cada vez com maior claridade, que a ideia de unidade é profundamente ambígua e que, sem dúvida, não é simples e claramente certo o que dizem os escolásticos, que o uno ou o em podem converter-se um no outro. Temos motivos para pensar que a unidade que se faz possível, e por isso entendo que é perfeitamente concebível, uma destruição do mundo, somente pode ser malvada em si mesma, e não é muito difícil descobrir em que consiste esta maldade. Acompanha a uma vontade de poder que se apresenta sob aspectos irreconciliáveis, aspectos que, por sua vez, se correspondem com caracteres ideológicos opostos. Creio que o melhor é recomendar-lhes a leitura da notável obra que Raymond Aron dedicou ao *Grande Cisma*, ainda que esteja claro que, desde este ponto de vista filosófico, chegamos a apresentar-nos questões que escapam à perspectiva do escritor político como tal.

A questão fundamental é saber se é um fato contingente, e evitável em si mesmo, o fato de que a vontade de poder apresenta esse caráter discordante ou se, pelo contrário, não será uma necessidade que forma parte de sua essência. Deveria proceder não somente a uma análise das noções, senão refletir à luz da história cujo ensinamento é formal, sobre o encadeamento fatal das situações e em particular sobre o destino inevitável das condições que, quando se constituem com fins de conquista, estão irremediavelmente condenadas a dissolver-se e a converter-se em antagonismos. O certo é que podemos imaginar, por azar, a um conquistador único que disponha dos meios técnicos necessários para fazer impossível

toda rebelião ou oposição; e um regime fundado no servilismo ou no terror parece a priori poder durar quase indefinidamente. Porém, é evidente que esta não é senão outra forma de estado de guerra, e talvez a mais odiosa que existe. Por outra parte, se nos enganamos com ficções abstratas, deveremos pensar que o vencedor, longe de poder ser considerado uma unidade indissolúvel, consiste sempre em um grupo determinado em cujo seio se produz o mesmo tipo de ruptura que ameaçava às coligações, de maneira que, de uma forma, todavia mais visível, no final das contas, a vontade de poder triunfante está sempre tendendo para a guerra. O mesmo ocorreria, e é uma possibilidade que não se deve deixar passar, em um mundo mecanizado, desapaixonado, no qual o escravo deixasse de sentir-se escravo, no qual, talvez, até deixasse de sentir-se qualquer coisa, e aonde os mesmos senhores chegassem a ser completamente insensíveis, quer dizer, sem ganas e nem ambição, que são, todavia, hoje as causas de toda conquista, qualquer que esta seja. É importante sublinhar que a hipótese que acabamos de ver é totalmente absurda e é na realidade a ideia que nos fazemos quando imaginamos a sociedade convertida em um verdadeiro formigueiro. E inclusive diria que tal possibilidade é em certo modo a prolongação de certos fatos que já estamos vendo. Há setores da vida humana na atualidade em que a automatização se aplica não somente a uma série de técnicas determinadas, sena ao que antes se havia chamado vida interior e que, em troca, se tem convertido na vida mais exterior possível. Porém, ao mesmo tempo devemos observar que em um mundo como aquele que temos suposto, cuja existência e cuja possibilidade real de chegar a ser estão por demonstrar, não caberia a vontade de poder ou, quando menos, esta expressão tenderia a perder seu significado psicológico preciso e terminar, como diria Nietzsche, sendo uma entidade metafísica indistinta. O pensamento se perde, então, na ideia mais ou menos fictícia de uma natureza considerada como puro dinamismo e citarei, a propósito disso, um texto muito característico de uma grande obra de Nietzsche intitulada *Vontade de Poder* que, para dizer a verdade, não é mais do que um conjunto de fragmentos:

> E sabem que é para mim o mundo? Querem que o ensine em meu espelho? Este mundo, um prodígio de força sem princípio nem fim; uma soma de força, dura como o bronze, que nem aumenta nem diminui, que não se usa nem se transforma, cuja totalidade é uma grandeza invariável, uma economia que não tem gastos nem perdas, porém tampouco crescimento nem ingressos, encerrada no nada que é seu limite, sem nada que flutue, sem derrota, sem nada de infinito, senão incrustado como uma força definida em um espaço definido, e não se trata de uma espaço que contenha vida. Uma força presente em todas as partes, una e multíplice como um jogo de forças e de ondas de forças em perene tempestade e fluxo perpétuo, refluindo eternamente (com anos gigantescos de retorno regular), um fluxo e um refluxo de suas formas, que vão do mais simples ao mais complexo, de ser as mais tranqüilas, as mais fixas, a ser as mais violentas, as mais contraditórias, para voltar finalmente à multiplicidade, do jogo de contrastes à necessidade de harmonia, afirmando seu ser nesta regularidade de ciclos e anos, glorificando-se na santidade daquilo que deve retornar eternamente como em um devir que não conhece nem saciedade, nem desgosto, nem cansaço... Querem um homem para esse universo, uma solução para todas as exigências, inclusive uma luz para vós, os mais tenebrosos, os mais secretos, os mais fortes, os mais intrépidos de

> todos os espíritos? Este mundo não é outro que o mundo da Vontade de Poder e vós mesmos, vós sois por isso esta Vontade de Poder e nada mais.

A quem se dirige Nietzsche senão aos senhores cuja chegada anuncia? Tal e qual se concebem estes senhores, estão longe de parecer-se aos ditadores que temos conhecido e que conhecemos ainda. Ou melhor: como mostrou perfeitamente Gustave Thibon, no charmoso livro que consagrou por inteiro a Nietzsche, tende a confundir categorias que realmente são irredutíveis uma às outras. Digamos, inclusive, que se deixa hipnotizar por certo personagem puramente lírico, o personagem que houvesse querido ser e com o qual é incapaz de identificar-se de maneira efetiva. E esta espécie de desejo, na realidade absolutamente pessoal, basta para alterar gravemente sua filosofia da história. Ainda que haja algo que mantém seu valor e seu alcance nesta sorte de mirada cósmica que acabamos de ver, e por isso cri necessário indicar esta página. Segue sendo certo que em *O Mundo Quebrado* dificilmente pode o espírito subtrair-se ao vértice de um dinamismo absoluto, do qual nos inclinaríamos a dizer que é *self contained*, no sentido de que não tende fazer nada que o domine, senão que, essencialmente, é melhor um escape até si mesmo (puramente inacessível). Assinalamos, por outra parte, que se a realidade fôra de verdade como descreve Nietzsche nestes fragmentos, não se compreende de nenhuma maneira como poderia dar origem a um pensamento capaz de concebê-la e de anunciar suas características. Como sucede invariavelmente cada vez que certo realismo vai além de todo limite com uma lógica esmagadora e desenfreada, reaparece a exigência idealista e o reduz ao pó. Porém, pelo mesmo, desde um ponto de vista dialético, manifesta a quebradura do mundo. Este mundo da Vontade de Poder/Domínio, do qual seria fácil demonstrar que se mantém como transfundo metafísico, todavia indistinto, de todo pensamento contemporâneo, que rechaça ao teísmo e especialmente ao teísmo cristão, esse mundo é incapaz de reconciliar-se com a intenção fundamental que anima toda busca do inteligível e do verdadeiro. Ou mais exatamente: quando intentamos levar a cabo certa reconciliação, somente podemos tratar, como Nietzsche, de desvalorizar sistematicamente o inteligível e o verdadeiro; porém, assim se destrói a si mesma, pois, enquanto que filosofia, não pode senão aspirar a ser reconhecida como verdadeira.

Estas observações gerais permitem ver porque o mundo atual é de fato um mundo quebrado. Contudo, não bastam para que nos demos conta de até onde chega tal ruptura. O certo e que por um estranho paradoxo, que não cessará de chamar-nos a atenção, no mundo cada vez mais coletivizado em que vivemos, toda comunidade real parece cada vez mais inconcebível. Gustave Thibon, a quem acabo de citar a propósito de Nietzsche, tem razão quando diz que os processos de atomização e coletivização, longe de excluir-se, como

acreditaria uma lógica superficial, mancham-na e não são senão os dois aspectos essencialmente inseparáveis de uma mesma desvitalização.

Diria, em geral, e com palavras mais simples, que vivemos em um mundo no qual a partícula *com* parece perder cada vez mais seu sentido; poderia expressar-se a mesma ideia dizendo que a intimidade parece ser cada vez mais irrealizável, ademais pelo fato de estar desacreditada. E, sem dúvida, conviria estudar a natureza de tal descrédito. Estamos abordando um dos temas centrais do curso, porém, por hora, me limitarei a tratá-lo desde o ponto de vista da descrição superficial dos fatos.

Parece-me que a melhor forma de ver como se produz a perda da intimidade é a partir da crescente e generalizada socialização da vida. Em que consiste, com efeito, tal socialização? Em que, cada vez com maior frequência, cada um de nós é considerado um agente cujo comportamento deve contribuir ao desenvolvimento de certa totalidade, à opressiva e distante, digamos inclusive que tirânica, e isto supõe realizar um registro, uma matrícula que não tem lugar uma vez somente, como o caso do recém-nascido na alcadia, senão que prossegue ao longo de toda vida. Em países como os nossos, no quais o totalitarismo não existe mais que na forma de ameaça, dito ato de estar-se matriculando ininterruptamente apresenta, todavia, algumas lacunas; porém, nada há de mais fácil que imaginá-la coexistensiva à vida do indivíduo. É o que ocorre nos países submetidos a uma ditadura policial; e, ainda, seria muito fácil demonstrar, ainda quando corra ao risco de parecer paradoxal aos espíritos pouco inclinados à reflexão, que a ditadura policial é um limite até o qual tende quase inevitavelmente qualquer burocracia que tenha adquirido certo grau de poder, por motivos em cujo detalhe não posso entrar agora. Porém, é essencial observar que, no final de contas, me arrisco a confundir-me com meu próprio expediente; e há de se tomar cuidado com o verdadeiro caráter de tal identificação. Não se trata unicamente de admitir, com efeito, o que é evidente, quer dizer, que os poderes humanos, demasiado humanos, que controlam minha vida, não distinguem entre eu e a identidade cujas particularidades estão consignadas em algumas folhas de papel, senão, também, de que quase não posso evitar que esta redução, que me resulta alheia, repercuta na consciência que tenho de mim mesmo; é sobre esta interiorização aonde vamos nos concentrar agora. Que deve em si e para si um ser despregado de sua maneira? Talvez pudéssemos falar aqui de uma nudez social e perguntar-nos que classe de vergonha suscitará nos quais se veem condenados a ela.

Para dizer a verdade, não me parece que seja possível a menor comparação entre esta nudez social e a nudez física, que normalmente se acompanha de pudor e sobre a qual o pensador russo Soloviev apresentou pontos de vista tão profundos e originais. Em troca, seria importante compara-la com o estado em que se encontra quem se crê exposto ao olhar de um Deus onipresente e onisciente. Esta imagem é tanto mais necessária porquanto do Estado

Moloc dos países totalitários tende a conferir-se a si mesmo algo assim como o análogo caricaturesco das prerrogativas divinas. Porém, falta o fato essencial, e esta deficiência fundamental é a origem dos males que sofre toda a sociedade que tende a negar-se a si mesma submetendo-se ao controle do Estado Moloc. O ponto comum entre ambos os tipos de nudez, nudez sob o olhar do Estado e nudez sob o olhar de Deus, é, seguramente, o medo. Porém, em presença de um Deus verdadeiro, e por tal entendo um Deus que não se reduz a um ídolo bárbaro, dito medo apresenta um caráter reverencial; se acompanha, com efeito, de um sentimento do sagrado, e o sagrado somente pode sê-lo em e pela adoração. Pelo contrário, está claro que no outro caso não cabe uma adoração digna deste nome, salvo quando se dirige à pessoa de um chefe; então, é puro fanatismo e basta recordar o culto histórico de que tem sido objeto um Hitler para dar-se conta do que significa esta palavra e que grande tentação oculta. Porém, entre o Estado Moloc e os indivíduos a relação é incerta, instável, encontra-se ameaçada ainda que somente seja pela inveja que semelhantes personagens não podem deixar de inspirar a outros personagens que, ou melhor pretendem essa situação para eles mesmos, ou, em todo caso, não podem suportar sem impaciência nem furor que outros a desfrutem. É muito evidente que esse “matricular-se” universal a que aludi somente pode realizar-se no seio de uma burocracia anônima; agora, esta não pode inspirar-me outro sentimento que um temor vago, o qual me invade pessoalmente cada vez que tenho que tratar um assunto em uma oficina com um funcionário anônimo que se confunde com sua própria função. Necessariamente se me impõe a ideia de máquina ou de mecanismo e é importante ver que tal máquina não pode sequer ser objeto de contemplação, senão que sua presença é simplesmente sentida; se fosse contemplada, apesar de tudo seria possível certa admiração. Enquanto que administrado, que contribuinte, por exemplo, seu contato somente pode produzir-me sentimentos negativos, que não trocam de natureza nem de signo, mas que se tenho a sorte de passar ao outro lado e converter-me eu mesmo em algum desses seres privilegiados que possuem uma parcela deste misterioso poder. Por isso, resulta completamente natural que, nos países submetidos a um regime deste tipo, se haja generalizado a tendência a uma funcionalização ou, o que é o mesmo, o abandono de atividades concretas e criadoras a favor de tarefas abstratas, despersonalizadas, não criadoras e, inclusive – e seria mais fácil demonstra-lo -, *opostas* a toda possível criação.

Suponhamos, o que por demais não é certo, que em semelhante mundo tenda a prevalecer certa forma de igualdade, sempre se tratará de uma equiparação no nível mais baixo, quer dizer, justamente no nível onde falta toda criação. Porém, tal igualdade – e talvez toda igualdade – é, em última instância, ainda que em meu país se tenha acreditado o contrário durante muito tempo, incompatível com qualquer tipo de fraternidade, pois responde a uma exigência absolutamente diferente, que reside em outra parte do ser humano. E isto pode

demonstrar-se de muitas formas. Em concreto, é fácil ver que toda fraternidade implica a ideia de um pai, ideia que na realidade carrega inseparavelmente uma referência ao Ser transcendental que me criou, que nos criou, a ti e a mim, e aí precisamente reside a lacuna central a que fazia referência quando falava do Estado Moloc. Em nenhum caso é possível tratar a dito Estado como criador ou como pai, ainda que intenta criar, quase inconscientemente, um equívoco a respeito, no sentido de que o Estado, inclusive antes de chegar à fase propriamente totalitária, aparece cada vez mais como dador, quer dizer, como possuidor dos favores que intentamos arrancar-lhe por qualquer meio, inclusive a chantagem. E assim, isso é comparável a um deus, seria o deus dos cultos degradados, aquele sobre o qual o feiticeiro pretende exercer seu poder.

Porém, a partir do momento em que o laço fraternal propriamente dito se rompe para dar lugar unicamente ao ressentimento, ou, simplesmente e em um plano hipotético, a certo acordo a respeito da reivindicação que permanece subordinada a fins precisos e materiais, tende a produzir-se o estado de atomização que mencionei acima. Portanto, nada do dito pode ser considerado ao pé da letra como expressão de um estado de coisas que já se tivera produzido. É inegável que nos diferentes paises, onde quer que se tenham homens, subsistem elementos de vitalidade: usando a imagem histológica à qual quase sempre há de se recorrer quando se trata deste tema, diria que há tecidos resistentes a esta espécie de infecção, ou melhor, a esta tumorização. Porém, o importante é ver que se trata da tendência geral das sociedades que chamamos civilizadas. Assim, pois, não é verdade exclusivamente para os estados que gravitam ao redor do comunismo soviético. Demonstrar-se-á, e de fato se tem demonstrado – refiro-me em concreto às obras notáveis de Arnaud Dardieu e de Robert Aron -, que o grande capitalismo expõe a um perigo análogo aos estados que controla. Em todo caso, não é a habitual oposição entre comunistas e anticomunistas a que pode resultar instrutiva; sem duvida, terei ocasião de voltar sobre isso no final destas lições, quando tratar de extrair as conclusões concretas às quais nos conduzam nossas investigações.

Porém, talvez se me diga que ainda não ficou claro em que sentido exatamente pode afirmar-se que este é um mundo quebrado, posto que eu mesmo reconheci que se trata de um mundo em vias de unificação, apesar de que seja uma unificação de má lei. Contudo, creio que antes de alcançar certo grau e automatização do qual não temos todavia uma experiência direta, e que somente pode conceber-se de forma abstrata, parece impossível que o homem se reduza a esta imagem fechada de si mesmo, que fique reduzido a semelhante expressão burocrática com a qual se pretende confundi-lo.

Observemos, ainda, que se, como é certo, tende a produzir-se uma aliança funesta entre as técnicas científicas e os poderes do Estado, as condições reais nas quais um ser nasce e se desenvolva continuam, apesar de tudo, subtraindo-se em princípio ao controle desta estranha

coalizão, ainda que determinadas experiências que se levam atualmente a cabo nos laboratórios nos fazem temer que essa relativa imunidade não dure muito. Porém, o que, se podemos afirmar com toda certeza, é que no ser humano tal e como o conhecemos há algo que nos obriga a protestar contra essa espécie de violação ou desgarramento de que é vítima, e esta dilaceração é motivo suficiente para dizer que o mundo em que vivemos é um mundo quebrado. E isso não é tudo. O mundo está cada vez mais submetido ao poder das palavras, e de palavras que em grande medida se têm visto despojadas de seu autêntico conteúdo. Termos como liberdade, pessoa, democracia, se empregam de forma cada vez mais massiva e se convertem em slogans em um mundo onde tendem a perder seu autêntico sentido. E inclusive é difícil não ter a impressão e que tal coisa ocorre precisamente porque as realidades que ditas palavras deveriam designar estão desaparecendo, pelo que são objeto de uma inflação, exatamente igual àquela que se produz no âmbito econômico. Por outra parte, pareceria que existe uma conexão entre a evolução dos signos de linguagem e os monetários, mais fácil de pressentir em seu conjunto que de reparar no detalhe.

E é aí precisamente onde resulta mais evidente e mais irrecusável esta quebradura do mundo que intentei fazer visível ao longo de toda esta lição, pois a depreciação das palavras e da moeda se corresponde com a desaparição generalizada da confiança, do crédito, no sentido mais intenso do termo.

Contudo, falta, todavia, examinar uma questão que poderia apresentar-se exclusivamente desde o ponto de vista religioso: quem quer que esteja persuadido do dogma da Queda não deve, por esta mesma razão, admitir que o mundo esteja, com efeito, quebrado? Em outras palavras: não o está *essencialmente* e não historicamente, como parece que temos dito ao fundar-nos na observação de certos fatos contemporâneos? Pois falar de um mundo quebrado implica que existiu um mundo intacto em algum momento, o que se oporia aos ensinamentos da Igreja e, ademais, a toda verossimilitude histórica.

Creio, contudo, que essa quebradura, sem dúvida, não pode considerar-se como algo que teve lugar no curso dos últimos anos, nem sequer dos últimos séculos, em um mundo originalmente indiviso. Tal ideia não somente seria contrária a toda verossimilitude histórica, como disse, senão até possível de defender desde o ponto de vista metafísico, pois, então, teríamos que admitir que sobre o mundo se tem exercido alguma ação externa incompreensível; e está muito claro que o mundo contem já em si mesmo a possibilidade de tal ruptura. Porém, o que podemos dizer, sem entrar em contradições com os fatos históricos ou com os princípios metafísicos evidentes, é que esta ruptura do mundo se fez mais visível do que pudera ter sido, por exemplo, para um filósofo do século XVII, que somente a reconhecia em geral no plano teológico ou, em alguns casos muito raros, como Pascal, sob uma análise psicológica e moral que se antecipava a um pensamento muito posterior. O mesmo otimismo

que reinava entre a maior parte dos pensadores não cristãos do século XVIII basta para mostrarmos o pouco generalizado que estava o sentimento de viver em um mundo quebrado; e inclusive aqueles que, como Rousseau, insistiam na existência de um desgarro (*accroc*) não vacilavam em afirmar que tal desgarro podia solucionar-se mediante uma condição do sentimento e da razão. É manifesto que essa crença em uma solução dos assuntos humanos subsistiu em diversas escolas nacionalistas até o século XIX e que e fato não desapareceu por completo hoje em dia. Depois de tudo, o marxismo pode ser considerado em sua origem como um otimismo, ainda que o sombreamento geral do horizonte histórico faça que tal elemento otimista seja cada vez menos perceptível e, por outra parte, resulta cada vez mais claro que não há absolutamente nada no marxismo que permita dissipar a inquietude metafísica fundamental. Tudo o mais, pode esperar-se que adormeça, como se adormece uma dor. Nada me impede de imaginar que chegará a existir uma técnica que realizará essa função de analgésico em um mundo no qual se assimile a inquietude metafísica a um problema neuropsiquiátrico que se trata com a ajuda do medicamento apropriado. Assim, para os marxistas em geral, o problema da morte enquanto que tal deve deixar de apresentar-se ou ao menos não deve apresentar um caráter angustioso para aquele que chegou a integrar a comunidade. Porém, a integração assim concebida corre o risco, como veremos quando falarmos de liberdade, de reduzir-se a uma pura e simples automatização.

Porém, por que nos temos detido tanto tempo em considerações que podiam em primeira instância parecer complemente alheias a uma investigação metafísica como esta? Simplesmente porque era necessário definir as condições mais desfavoráveis para esta busca. Realmente tão desfavoráveis que, quando se dão plenamente, esta investigação perde todo sentido e aparentam inclusive impraticáveis. Talvez não seja repetitivo se insistimos um pouco mais sobre este ponto.

O mundo que acabo de evocar e ao qual tende o nosso, pois é o nosso enquanto que está exposto à destruição, descansa completamente em uma imensa negativa cuja natureza analisaremos profunda e longamente, porém que aparece talvez em primeiro lugar como a negativa a refletir e, ao mesmo tempo, a imaginar, pois entre reflexão e imaginação existe um laço mais estreito do que se pode admitir.

Se imaginássemos em qualquer medida os males sem precedentes que entranhariam um novo conflito, tal conflito se apresentaria impossível. Porém, não quero ouvir que esta ausência de reflexão e imaginação somente afeta alguns indivíduos responsáveis; esses indivíduos não são nada sem os milhões de homens que depositaram neles uma confiança cega. Agora, essa ausência carrega uma capacidade radical de extrair conclusões dos acontecimentos quase meio século depois que ocorreram. Não é incrível que possam encontrar-se homens dispostos a tomar a iniciativa de começar uma guerra, quando, todavia

não desapareceram as ruínas da anterior, e quando os acontecimentos demonstraram de forma tão peremptória que a guerra não compensa? Dir-se-á que tais observações correspondem ao periodismo e que não são dignas de um filósofo qualificado? Porém, temo que isso não seja senão a expressão de um grave erro que pesou extraordinariamente sobre a ideia da filosofia durante muito tempo e que em ocasiões contribuíram para sua esterilidade; tal erro em imaginar que o filósofo enquanto tal não tem que preocupar-se do curso dos acontecimentos, visto que seu papel consiste em legislar desde o intemporal e considerar os fatos contemporâneos com a indiferença desdenhosa com que o passante olha a agitação de um formigueiro. Naturalmente poderia ser tentador crer que o hegelianismo e a filosofia marxista modificaram sensivelmente a perspectiva a este respeito. Porém, isso é verdade somente até certo ponto, ao menos no que se refere aos representantes atuais destas doutrinas. O marxista ortodoxo aceita, sem realizar uma crítica série, a audaz extrapolação que procedeu a seu mestre quando universalizou as condições que encontrou ao analisar a situação social em seu tempo e nos países afetados pela revolução industrial. Assinalamos que parte da ideia indeterminada e psicologicamente vazia de uma sociedade sem classes para criticar as sociedades então existentes. E sobre este ponto não seria exagerado dizer que se situa na pior forma do intemporal, o intemporal histórico e isso é o que lhe permite decidir se tal acontecimento ou tal instituição se corresponde com o que ele chama o sentido da história. Eu, pelo contrário, penso que uma filosofia digna deste nome deve ater-se a uma situação dada, concreta, para descobrir suas implicações, sem por isso deixar de reconhecer a multiplicidade quase imprevisível das conjunturas a que podem dar lugar os fatores que sua análise descobriu.

Pode dizer-se, em geral, que a negativa a refletir, causa original de tantos males contemporâneos, está relacionada com o poder que o desejo, e, sobretudo o medo, exerce sobre os homens, e ao respeito está bastante claro que as doutrinas intelectualistas, em particular o spinozismo, encontram na atualidade dolorosas confirmações. Ao desejo e ao medo, sem dúvida, haveria que assinalar a vacuidade em todas suas formas e me refiro em primeiro lugar à dos especialistas, à dos pretendidos experts. Por exemplo, em um âmbito pedagógico, ao menos na França, ainda que seguramente não seja um fenômeno exclusivo de meu país. Com frequência disse que se cometemos a imprudência de perguntar-nos que é o que de alguma maneira fica no espírito das crianças diante de uma educação tão lamentável, qual será o resultado positivo do esforço que lhes é exigido, o sistema inteiro cairia em pedaços, pois não cabe dúvida de que o resultado seria nulo para a maior parte das matérias ensinadas. Aqueles que têm a responsabilidade dos programas não têm a prudência elementar do industrial que, antes de empreender um negócio, começa por averiguar o quanto custa, quais são os prováveis benefícios e se entre essas duas cifras existe uma proporção

satisfatória. Cuidam-se muito de realizar semelhante planejamento, que por detrás julgariam indignos de uma empresa tão nobre. Porém, isso é contentar-se com palavras. Simplesmente se abusa do fato de que um dispêndio nesse campo é mil vezes menos visível e menos fácil de precisar que o de uma empresa industrial. E por isso se produz um despautério de tempo, de energia e de saúde, cujas consequências com incalculáveis.

Nas próximas conferências partiremos da dupla observação de que nada há tão necessário como refletir, porém, por outra parte, a reflexão não se trata em absoluto de um procedimento, já que permite considerar qualquer procedimento. Assim, pois, seria conveniente que aclarássemos a natureza mesma da reflexão ou, mais exatamente, será necessário que a reflexão se faça, de alguma forma, transparente a si mesma. Talvez este processo de esclarecimento, contudo, não possa levar-se ao limite; veremos que é possível que ao interromper-se sobre sua própria essência, a reflexão chegue a descobrir que se apóia inevitavelmente em algo que ela mesma, onde reside sua força.

TERCEIRA LIÇÃO: A EXIGÊNCIA DA TRANSCENDÊNCIA

Esta espécie de exploração circular à qual me tenho dedicado até agora somente nos aclara de forma muito imperfeita o sentido e a natureza da investigação empreendida. O certo e que temos viso, aquilo que esta investigação não é, assim como as condições que ameaçam deter com seu desenvolvimento. Portanto, é preciso que intentemos discernir mais diretamente o que é e, em primeiro lugar, em que consiste esta exigência que mencionei em várias ocasiões e que vem a ser algo assim como seu recorte interno. Com prazer diria que é essencialmente uma exigência de transcendência, porém, por desgraça nos últimos tempos se tem abusado muito deste termo, tanto na filosofia alemã contemporânea como entre os pensadores franceses inspirados diretamente por ela, de maneira que é importante proceder a uma discriminação prévia. Assinalarei em primeiro lugar que transcender não significa simplesmente sobrepassar, pois existem modos de sobrepassar aos quais não convém de modo algum o termo "transcender". Isto é particularmente certo no que se refere ao fato espacial de sobrepassar, quer dizer, de avançar por uma superfície que chega além de certos limites comumente aceitos. Porém, devemos dizer o mesmo do sobrepassar temporal e, em especial, do "projeto" que tanta importância possui no pensamento de Sartre. Encontramo-nos aqui com uma espécie de ampliação do sentido das palavras que não parece legítima e, quanto menos, enganosa. Parece-me infinitamente preferível ter presente a oposição tradicional entre imanente e transcendente tal como aparece nos tratados de metafísica e teologia. Inclusive proporei, apesar das objeções que esta postura inevitavelmente suscitará, manter uma distinção entre o sobrepassar horizontal e o sobrepassar vertical. A objeção, como já vimos, se baseia no fato de aplicar a respeito categorias que parecem exclusivamente espaciais. Porém, na realidade as determinações de alto e baixo aparecem de todas as formas como fundamentais, ligadas de alguma maneira a nosso modo de existência enquanto somos seres encarnados. É conveniente assinalar aqui um lugar importante às investigações realizadas, de forma independente, pelo Dr. Minkowski e por M. Robert Desoille, ambas baseadas na observação psiquiátrica, porém, com níveis de reflexão bastante diferentes, já que Minkowiski recebeu uma formação filosófica e fenomenológica da que M. Desoille carece.

Parece-me, pois, que não se pode descartar a objeção, mas aceita-la e transforma-la em um argumento positivo. Por outra parte, poderia ser esclarecedor realizar uma análise da inevitável ambiguidade que implica a palavra "céu". Na França não faltam racionalistas que empregam abundantes ironias para mostrar-nos o caráter pré-copernicano da ideia teológica de céu e que insistiram durante longo tempo e de forma um tanto quanto pesada no absurdo de manter as noções tradicionais de um acima e de um abaixo absoluto em um mundo

iluminado pela física-matemática. Contudo, coisa estranha, convém perguntar-se se não são precisamente estes racionalistas quem atuaram com excessiva ingenuidade a respeito, pois não parece haver compreendido que existem categorias do vivido que nenhum descobrimento científico poderá renovar, nem sequer os de Einstein. Tais categorias poderiam transformar-se de maneira efetiva somente se se modificaram as condições concretas de nossa inserção no mundo e na atualidade não se dão as circunstâncias necessárias para que esta ocorra. Para compreender o que estamos tratando é necessário reparar em experiências tão simples como aquelas atitudes humanas que se correspondem com emoções opostas. Utilizo a propósito o termo vago de correspondência para não introduzir a discutível ideia de uma relação propriamente causal. Imaginemos, por exemplo, as realidades absolutamente precisas e concretas que traduzem palavras como *abbattement* em francês e *dejection* em inglês; a referência a espaço vivido é sem dúvida evidente e somente com um esforço *contra naturam*, que por sinal seria estéril, poderíamos fazer abstração dele. Até aqui fizemos um encadeado de observações cujo pleno significado somente aparecerá mais tarde.

Vamos agora perguntar-nos em que consiste precisamente a exigência da transcendência. Parece-me que primeiro devemos situá-la em relação com a vida tal e como é vivida e não mediante uma definição que a colocaria no éter rarefeito do pensamento puro. A progressão que vou realizar consistirá invariavelmente, como já haviam notado, em remontar-me desde a vida até ao pensamento e posteriormente descenderei do pensamento à vida com o fim de intentar esclarecer esta última. Creio que pretender estabelecer-nos no pensamento puro de maneira definitiva seria uma empresa desesperada. Para ser mais exato, esta tentativa somente é lícita em certas disciplinas absolutamente especializadas, sobretudo nas ciências matemáticas, ainda que a possibilidade de que o matemático pura possa desenvolver suas especulações em um muno totalmente alheio à experiência ou, o que dá no mesmo, à vida, é, todavia, uma questão discutida e curiosamente incômoda.Voltaremos mais tarde a perguntar-nos acerca da relação precisa entre vida e experiência e a intentar a dissipar a confusão que subsiste sobre este ponto em certos lugares do pensamento filosófico.

Notemos, em primeiro lugar, que a exigência da transcendência se apresenta, se sente, antes de qualquer coisa, como insatisfação. Porém, o contrário não parece ser certo; não parece que tenhamos direito a dizer que toda insatisfação implica aspirar à transcendência. É conveniente, creio, ser aqui tão concretos como possamos, quer dizer, que dramatizemos, que imaginemos, o mais precisamente que sejamos capazes, algum tipo de situação em que eu possa ver-me implicado. Deve-se entender aqui o pronome “eu” em toda sua extensão, pois não se refere somente à individualidade finita que eu sou, mas a toda individualidade com a qual eu possa ter uma forte empatia, de maneira tal que me seja possível figurar-me seu comportamento interior. Não tenho nenhuma dificuldade, por exemplo, em pôr-me no lugar e

alguém que sofre as estreitezas da vida, que não tem dinheiro e deve reduzir seus gastos ao mínimo e que aspira a levar uma vida mais fácil e folgada; evoquemos, por exemplo, o caso de uma jovem que para obter as satisfações de que se sente privada contrai matrimônio por interesse. Advirtamos que, talvez, se libere de certos prejuízos morais e religiosos para isso e neste sentido parece que podemos falar aqui de sobrepassar. Contudo, tenhamos o claro sentimento de que é impossível dizer que cedeu a uma exigência de transcendência. Isto é suficiente para justificar a distinção que propus ao princípio desta lição. Agora podemos imaginar um caso completamente diferente. A insatisfação daquele que, ao contrário, leva uma vida mais fácil, plena materialmente, porém que aspira a romper com esta existência para comprometer-se em uma aventura espiritual. Evidentemente será necessário proceder a uma análise precisa destes dois tipos de insatisfação: o primeiro está ligado à ideia ou, mais exatamente, à imagem de certo número de bens aos quais me parecem ter direito e dos quais, contudo, vejo-me privado; porém, não me parece conveniente tomar a palavra bens no sentido de propriedade. Diria, em geral, que aquele que sofre sua pobreza aspira, sem dúvida e acima de tudo, a uma liberdade de movimentos que lhe está negada. Cada vez que quer fazer algo tropeça com o problema econômico e constantemente se vê na necessidade de renunciar. Seria injusto supor que a jovem que se casa por interesse o faz necessariamente impulsionada pela cobiça, que deseja o dinheiro por si mesmo. Esta mesma mulher poderia ser uma pessoa generosa que sofre no concreto por não poder, simplesmente, ajudar aqueles que ama. Logo, é possível conceber uma hierarquia de satisfações, algumas das quais podem ser absolutamente baixas e vulgares e outras que, pelo contrário, são altamente espirituais. E assinalemos que reaparece aqui, inevitavelmente, a oposição entre o alto e o baixo. Contudo, estas satisfações hierárquicas apresentam um risco comum, pois todas têm certo poder que não me pertence de maneira fundamental, um poder que em rigor não sou eu mesmo. Assim, pois, a insatisfação implica a ausência de algo que, falando com propriedade, é exterior a mim, ainda que eu possa assimilá-lo e, portanto, fazê-lo meu. Por outra parte, não introduzimos aqui nenhuma determinação ética, já que não questionamos se o fato de casar-se por dinheiro equivale na realidade a vender-se nem se a jovem deve ser considerada culpável. Movemo-nos única e exclusivamente no plano descritivo. Parece, então, que o primeiro tipo de insatisfação desapareceria se a jovem obtivesse uma ajuda externa que lhe assegurasse essa liberdade de movimento que é para ela necessário. Porém, e é estranho, parece que precisamente contra este tipo de satisfação se dirige o outro tipo de insatisfação. Parece – e voltaremos sobre isso mais tarde – como se tal liberdade de movimento que nos é concedida se revelasse insignificante ou desprovida de todo valor. Talvez precisamente porque o princípio não reside em mim, senão fora de mim; é como se outro chamado surgisse de mim mesmo, um chamado que se dirige para dentro. O exemplo da santidade é o primeiro que se nos

apresenta, porém, evidentemente não é o único e aqui é fácil que todos pensemos no artista criador. Podemos refletir sobre o cansaço de quem leu demasiados livros, foi a demasiados concertos o visitou demasiados museus. Se há suficiente vida nele, este cansaço tenderá a transformar-se em um desejo de criar, ainda que o certo seja que nada garanta a priori que este chamado será atendido. Não depende de mim o criar, nem sequer se eu aspiro a isso. Em outros termos: seria culpável de uma simplificação insustentável se admitisse que a primeira insatisfação implicasse a ausência de algo que não depende de mim, porém que, pelo contrário, de mim depende o cumprimento da segunda. A verdade é infinitamente mais sutil e complicada e não vamos apelar aqui à famosa distinção estoica.

Voltaremos sobre este ponto mais tarde, quando tentaremos discernir em que sentido tem o homem direito a considerar-se livre, porém, desde agora podemos ver que o fato de que se realiza sua vocação, por mais elevada que seja e, inclusive, quanto mais elevada seja, não pode reduzir-se a um simples ato de vontade. Pelo contrário, temos motivo para presumir que tal cumprimento implica algo parecido a uma cooperação entre múltiplas condições sobre as quais o sujeito não influi diretamente, o que é de grande importância, pois mostra que o problema da vocação é essencialmente metafísico, assim como sua solução transcende toda psicologia. E não por causalidade aparece aqui o verbo transcender. Estamos, com efeito, no eixo mesmo desta transcendência que temos tentado definir na primeira parte da lição. Não poderíamos dizer que criar é sempre criar acima de um mesmo? E, por outra parte, não é precisamente aqui onde a expressão “acima” recobra seu valor específico? É certo que o grande novelista valdense Ramuz, em quem se deve reconhecer como um pensador profundo, parece dizer exatamente o contrário em suas *Recordações de Stravinsky*. Não sei por que, disse, me recordava a frase de Nietzsche: “Amo aquele que quer criar acima de si mesmo e perece por isso. A quem eu amei, contudo, foi aquele que criava por debaixo de si mesmo e não perecia”. Porém, aqui me parece que há uma confusão, a mesma da qual talvez seja culpável Jean Wahl ao distinguir transcendência de transdescendência. O que Ramuz quer dizer e o que afirma repetidamente, por exemplo, em sua *Salutation Paysanne* é que somente fazemos poesia com o antipoético, que somente nos enxertamos no selvagem ou, inclusive, que é necessário partir da realidade mais familiar e mais crua considerada em sua espessura, em sua densidade primitiva. É muito provável que tenha razão ao pensar assim. Porém, não existe motivo válido algum para negar certo caráter de transcendência a essa realidade, com a condição, contudo, de insistir em algo que explico a seguir e que é de grande importância. Não tem o menor sentido tratar a transcendência como uma espécie de predicado que pertença a uma determinada realidade e não a outra. A referência ao homem é, pelo contrário, fundamental e deve-se assinalar que esta é uma referência não pensada de forma abstrata, senão, ao contrário, intimamente vivida. No caso do qual falo, vivida no seio da consciência do

poeta ou do artista. Isto, por outra parte, nos leva de imediato a uma dificuldade que não podemos permitir-nos evitar. Desde o momento em que a transcendência é evocada com relação ao homem, se e nega a transcendência e de alguma maneira a assumo como experiência? Quer dizer: fica no fundo reduzida ao imanente? Porém, então, o que ocorre com a exigência da transcendência propriamente dita?

Procedamos, como convém fazer sempre nestes casos, reflexivamente, perguntando-nos se essa objeção não pressupõe um postulado ou inclusive uma imagem implícita cuja desaparição seria conveniente. O que aqui se questiona é a ideia que fazemos da experiência. Temos a injustificável tendência a imaginá-la como uma espécie de elemento dado e mais ou menos difuso, algo assim como um mar cujas costas estão ocultas por uma espessa neblina e falamos de transcendência como se fosse uma multidão destinada a perder-se neste lugar. Porém, basta refletir sobre o que é realmente a experiência para dar-nos conta de que esta forma de representá-la é grosseiramente inadequada. Contudo, parece-me que se deva ir muito mais longe, ainda que esta observação geral dirija em certo sentido todas as nossas investigações posteriores. Nunca criticaremos o suficientemente a ideia de uma representação possível da experiência como tal. A experiência não é um objeto e, assumo aqui, como o farei sempre, o termo objeto em sua acepção etimológica, a mesma de *Gegenstand*: algo que está situado diante de mim, frente a mim. Convém, contudo, perguntar-se se não será esta representação confusa a que está implícita quando falo, à maneira do kantismo interpretado ao pé da letra, do que está fora da experiência, o que fica além de seus limites. Em última instância, isto não quer dizer absolutamente nada, posto que a determinação “fora” é em si mesma empírica, pertence à experiência.

Estas observações, ainda que simples, levam a uma conclusão importante que não devemos perder de vista, por exemplo, durante a segunda série destas lições, quando abordarmos problemas mais metafísicos. Não somente “transcendente” não pode querer dizer o que transcende a experiência, senão que, pelo contrário, deve ser possível, deve fazer uma experiência de transcendência enquanto tal. Somente assim tem sentido a palavra. Desde logo, não ocultarei que a primeira vista tal afirmação corre o risco de parecer contraditória, porém o certo é que isto ocorre somente por nossa tendência a formar-nos, sem darmos conta, uma ideia muito restrita da experiência. Um exemplo típico de experiência, tomado também em sentido estrito, seria o de um sabor, onde a experiência aparece ligada à presença de algo em mim mesmo, para mim mesmo e é interpretada como o ato de redobrar-se sobre algo. Porém, é evidente que este redobrar-se não está unido à experiência como tal e que, em outros casos, “ter a experiência de” consiste sobretudo em “inclinar-se a” como, por exemplo, quanto tentamos distinguir um ruído longínquo na noite. Até agora não utilizei mais do que exemplos de experiências sensíveis, porém, sabemos bem que a experiência vai infinitamente além do

âmbito dos sentidos externos e é evidente que, no que chamamos de vida interior, a experiência pode traduzir-se em atitudes opostas.

Por outra parte, não me atrevo a ignorar que na linguagem fenomenológica contemporânea a palavra transcendência tem uma acepção muito mais ampla do que eu tenho dado até agora, pois todo objetivo como tal é qualificado de transcendente. Contudo, como disse antes, prefiro voltar à acepção tradicional do termo, ainda que o abordando mais do que o costume. Temos que reconhecer, ademais, que é muito difícil encontrar a linguagem para semelhante matéria. Apesar de tudo, continuar dizendo que o transcendente é imanente à experiência é persistir na objetividade e imaginar o transcendente em uma sorte de espaço do qual seria, por assim dizê-lo, uma dimensão. A única forma de evitar tais confusões é ter constantemente presente o sentido espiritual sobre o que devemos fazer persistência. A verdade é que é impossível não recorrer aos símbolos, sempre e quando estes sejam reconhecidos como tais e não influam de maneira alguma sobre as ideias que estamos tentando ilustrar.

Por isso, repito, nunca se deve interpretar a exigência de transcendência como a necessidade de sobrepassar toda experiência, qualquer que seja, pois além da experiência não há nada que se deixe, não já simplesmente pensar, senão tampouco pressentir. Seria muito mais exato dizer que o que aqui se discute é a substituição de certas formas de experiências por outras. E ainda temos que lidar contra certa representação deformante, consistente em tratar essas formas de experiência como espaços separados por algum tipo de tapume. Porém, basta acudir a um exemplo concreto e preciso para desembaraçar-se desta representação. Pensemos, se lhes parece bem, na transformação interior que pode produzir-se no seio de uma relação pessoal. Um marido, por exemplo, que principiou por considerar sua mulher com respeito a si mesmo, aos gozos sensuais que ela podia oferecer-lhe ou simplesmente aos serviços que lhe prestava como servente sem salário. Suponhamos que chega a descobrir que essa mulher tem uma realidade, um valor próprio e que, sem dar-se conta, começa a tratá-la como existente em si: é possível que, ao final, esse homem chegue a sacrificar por ela um gosto ou um projeto que antes lhe parecia de uma importância capital. Este é uma troca da forma de experiência que ilustra diretamente meu pensamento. E esta troca descansa no centro. Digamos, para sermos mais exatos, que o pensamento substitui um centro por outro, ainda que desde logo o termo pensamento não seja aqui completamente preciso, pois na realidade se trata da atitude mesma de ser considerado em sua totalidade e enquanto toma corpo mediante seus atos. Espero que este exemplo permita vislumbrar em que direção temos de mover-nos para dotar de sentido a estas palavras por si obscuras: exigência de transcendência.

Pode-se objetar, contudo, que se se toma este termo em seu sentido metafísico parece designar essencialmente uma alteridade e, inclusive, uma alteridade absoluta, pela qual cabe perguntar-se como é possível conceber uma experiência de alteridade enquanto tal. O outro, enquanto outro, não fica, por definição, fora de minha experiência? Deve-se perguntar se tal objeção não oculta uma ideia preconcebida, ideia que temos que descobrir para poder criticá-la. O que aqui se apresenta é a concepção, ou melhor, a imagem que alguém se faz da experiência. Este ponto é tão importante que é conveniente insistir sobre ele.

Pode-se dizer que a filosofia do século XIX esteve, em grande medida, dominada por um prejuízo que afetou arbitrariamente a dignidade de um princípio. Consistia em pensar que toda experiência se reduz, em última instância, ao fato de que é o sujeito que experimenta seus próprios estados internos. Notemos que aqui tem lugar, de forma bastante paradoxal, uma espécie de conjunção ou osmose entre uma filosofia de origem sensualista e um idealismo de uma essência muito diferente. A primeira, para manter-se fiel à sua inspiração primitiva, não podia menos que negar ao sujeito, enquanto tal, toda realidade autônoma. Creio que sob essa perspectiva se possa dizer que o sujeito está constituído por seus próprios estados ou, ao menos, por algo que não é mais que uma derivação incerta e abstrata de si mesmo. Para o idealismo, contudo, o sujeito pensante possui uma existência indubitável e constitui uma verdadeira prioridade, pois aparece como o suposto absoluto de qualquer experiência. A partir disto estaríamos tentados a dizer que, pelo contrário, é a situação metafísica dos estados de consciência a que aparece completamente incerta. Recordemos, por outra parte, as dificuldades que produz a relação entre a consciência transcendental e a psicológica na doutrina de Kant. Como pode ser o *Ich denke* um *Ich fühle* ou um *Ich erlebe*? E, desde logo, não é questão de estabelecer entre o eu pensante e o eu sensível uma dualidade semelhante à qual existe entre as coisas, pretendendo que um e outro não são o mesmo. Ademais, esta afirmação viria e *coisificar* o sujeito. Para evitar esta escolha se fala de diferenças funcionais entre um e outro. Porém, não corremos o risco com semelhante ponto de vista de desnaturalizar a realidade viva da experiência? Sem dúvida, é um tema delicado sobre o qual mais tarde voltaremos; chegar a saber se a sensibilidade física pode ser assimilada a uma função ou se, pelo contrário, toda função a pressupõe como anterior a si mesma e diferente em si mesma.

Este conjunto de dificuldades somente pode conduzir à reflexão e a pôr em dúvida a noção de estado de consciência. Porém, é importante ter bem claro o significado de tal questão. A noção de estado, de maneira geral, não pode passar-se por alto quando se trata de um corpo submetido a todo tipo de modificações relacionadas com sua natureza física. Não quero suscitar agora a complicada questão metafísica de saber com rigor qual é a relação entre o corpo considerado em si mesmo e suas modificações ou, mais exatamente, se as

palavras “considerado em si mesmo” têm um sentido preciso. Esta questão não nos concerne pelo momento, ainda que sem dúvida seja inevitável recorrer à ideia de estado para designar aquelas modificações que sofre qualquer corpo submetido a agentes externos. Porém, não será que quando falamos de estados de consciência, sem darmos conta, tratamos a consciência como uma espécie de corpo incorpóreo que sofre, ele também, uma série de modificações? Entendamo-nos bem: enquanto que eu mesmo sou meu corpo – e voltaremos mais adiante a tratar amplamente esta proposição tão ambígua -, está claro que passo por uma infinidade de estados sucessivos. Enquanto que eu sou meu corpo, porém não enquanto eu sou uma consciência. Porque ao final, qualquer que seja a natureza última da consciência, é evidente que não pode ser considerada como um corpo, ainda quando este fôra incorpóreo. Tanto Descartes como todo o pensamento idealista que dele se deriva tenham razão sobre este ponto. A consciência é essencialmente todo o contrário de um corpo, de uma coisa, pelo que é legítimo pensar que a expressão “estado de consciência” implica uma verdadeira contradição.

É tentador, para dizer a verdade, resolver o problema desde um ponto de vista spinozista mediante a seguinte observação: não poderia dizer-se que aquilo que denominamos consciência é um estado do corpo enquanto que é representado? E que significa aqui representado senão visto através de um espelho? A consciência não seria outra coisa que o modo em que o corpo se observa a si mesmo. Porém, isto dá lugar a inumeráveis questões não solucionadas, a mais grave das quais, sem dúvida, a relativa às palavras “si mesmo”, já que implicam uma permanência que somente pode existir em ideia e que não pode atribuir-se ao corpo enquanto tal. O próprio do corpo parece ser, devido à sua mutabilidade, não possuir-se a si mesmo. É *selfless* por definição. Porém, isso não é tudo: devemos desconfiar do costume de situar-nos fora da consciência para imaginá-la (neste caso como um espelho), pois isso seria dar um passo ilusório, já que precisamente o próprio da consciência é que não pode ser considerada desde fora. O que nos parece ver desde fora não é a consciência e inclusive poderia não ser nada de nada. Logo convém refutar já a concepção segundo a qual os pretendidos estados de consciência seriam simplesmente estados corporais que se miram a si mesmos ou que provém um objeto para si. Porém, isso entranha consequências importantes: não é difícil dar-se conta de que conduz a refutar o paralelismo psicofísico. Por outra parte, creio que a crítica de Bergson não foi rechaçada jamais.

Chegamos, pois, à conclusão negativa, porém extremamente importante, de que não é possível reduzir a experiência ao fato de que um sujeito experimente seus próprios estados. Convém seguir aqui o caminho marcado pela fenomenologia husserliana e em princípio considerar para tudo o que segue que a consciência é, antes de tudo, consciência de algo diferente a si mesma. Aquilo ao qual chamamos consciência é, pelo contrário, um ato derivado

cuja essência, por outro lado, é incerta; já veremos adiante o quanto difícil é chegar a discernir diretamente o que entendemos por si mesma. Assinalemos de momento que eu não posso conhecer-me, nem sequer posso simplesmente fazer o esforço por conhecer-me, sem superar esse eu dado que pretendo conhecer; e esse superar aparece como característica da consciência, o que basta para fazer justiça à ideia de uma consciência espelho. Talvez possa dizer-se que o epifenomenismo, quer dizer, a ideia de uma consciência-revestimento, penetrou profundamente o materialismo propriamente dito e que todos os modernos se resistem a aceita-lo, sem dúvida por causa de certo acento posto pela ciência e pela técnica em geral sobre uma realidade que seria puro objeto e à qual, ainda que falsamente, se atribui uma verdadeira consistência interna.

Porém, desde o momento em que temos compreendido realmente que a consciência é consciência de algo diferente de si, supera-se esta tentação e pelo mesmo perde força a armadilha com que tropeçava a ideia de transcendência. Por outro lado, é importante sublinhar que devemos estar em guarda contra todas as metáforas que se tem incorporado à pele mesma da linguagem e que assimilam o fato de ter consciência e, inclusive, de compreender, a um modo de colher algo. Verbos como captar e apreender são muito significativos. E o certo é que não recorremos a eles espontaneamente por um simples e desgraçado azar. Não podemos simplesmente evitar esta espécie de transposições, porém não devemos nos enganar: deve-se reconhecer os limites dentro dos quais pode exercer-se com rigor dita transposição, limites fora dos quais esta se estabelece ilegítima e carente de significado.

E inclusive diria, em geral, que quanto mais nos aproximamos do intelecto propriamente dito, mais inúteis são as metáforas centradas no ato de colher algo. Ainda que se possa admitir que convenha, mais ou menos, a tudo o que participa do costume. Ter um costume é, se se quer, colher algo, pois se trata de uma aquisição. Porém, descobrir uma relação inteligível, de caráter matemático, por exemplo, cuja verdade eterna se reconhece de imediato, não é de modo algum colher algo, é estar iluminado ou, com outras palavras, é aceder repentinamente a uma realidade que se nos revela. Contudo, convém que admitamos a impossibilidade de separar radicalmente aquisição de iluminação, pois para transmitir a iluminação, esta deve forçosamente transformar-se em linguagem e, a partir do momento em que passa a ser oração, corre o risco de obscurecer-se de certa forma, participando, assim, do penoso destino da frase que acaba por ser repetida mecanicamente sem que o orador reconheça seu sentido. Sublinhemos bem que não se trata somente de uma transmissão realizada desde mim até outra pessoa, senão também me atreveria a dizer de mim a mim mesmo. O risco que corremos é que a expressão grosseira e transmissível recubra e reencontre a iluminação. Isso é certo para tudo aquele que se nos revela, por exemplo, uma obra de arte, uma paisagem, etc. Parece como se a experiência inicial, tão viva, não pudesse sobreviver mais que com a

condição de degradar-se até certo ponto ou inclusive de converter-se em seu próprio simulacro; porém, este simulacro, que deveria existir somente como *locum tenes* (*on sufferance*), ameaça sempre em livrar-se desse modo de existência subalterna que lhe corresponde, pretendendo, assim, uma independência à qual não tem direito algum. E o grave perigo a que se expõe o pensamento é partir de tal simulacro como se se tratasse de uma base com existência real, em vez de referir-se sempre à presença invisível e cada vez menos sentida que tal simulacro deve recordar-nos como única justificação. Este é um comentário de caráter muito geral que resulta válido para as investigações mais diferentes. Apresentarei um exemplo que antecipa o que iremos abordar.

Imaginemos uma pessoa a que conhecemos detalhadamente, com quem temos convivido e a quem temos visto em circunstâncias muito diversas. Porém, é possível que ao responder a certas perguntas sobre ela tenhamos um juízo necessariamente muito simplificado, aplicando-lhe adjetivos gerais que não se encaixam em sua medida. Assim, formamos o que denominei um simulacro, pois pode dar-se o paradoxo de que o simulacro chegue a obstruir ou a obscurecer a ideia, no fundo infinitamente mais concreta, que havíamos feito desta pessoa, ideia em si mesma impossível de transmitir e que, na realidade, não podemos nem sequer comunicar a nós mesmos e pode suceder que tal simulacro termine por alterar nossa atitude e inclusive nosso comportamento a respeito do outro. Talvez mais adiante apareça alguma circunstância que nos permita superar este obstáculo que, sem darmos conta, temos colocado em nosso caminho.

Porém, por desgraça, pode-se dizer que muitas filosofias do passado – anteriores a Bergson, que neste tema é um libertador, cuja ação benfeitora nunca será bastante reconhecida – não se tem constituído a partir da experiência, senão de uma limitação da experiência que havia tomado seu nome. Não há tarefa mais importante para um filósofo digno de tal nome que restituir à experiência o lugar ocupado por seus maus imitadores.

Podemos nos perguntar, contudo, qual é a relação, ou melhor, se existe relação alguma entre a exigência de transcendência propriamente dita e esta preocupação. Em princípio estaríamos tentados a responder negativamente; porém, por quê? Porque se apresenta segundo um modo vicioso de filosofar no qual a transcendência é, em suma, o caminho pelo qual alguém se distancia da experiência. Porém, como foi dito na primeira parte da lição, estamos preparados para compreender que isso é falso e que, ademais, pressupõe justamente uma ideia de transcendência que a desnaturaliza.

Vejamos em que consiste aqui a articulação: nunca se insistirá demasiado em algo que o empirismo tradicional não tenha visto: a experiência não constitui algo que possa definir-se como um bloco. Poder-se-ia dizer que comporta graus de saturação extremamente variáveis, ainda que não aprecie utilizar aqui esta expressão físico-química e quisera encontrar outras

palavras para evitar que o pensamento se fixe em uma comparação forçosamente inadequada. Por exemplo, poder-se-ia dizer que a experiência é desigualmente pura, que é raro que se apresente destilada e, então, é quando penso na água. Ou me pergunto se no fundo a exigência de transcendência não coincidirá com a aspiração a um modo de experiência cada vez mais puro. Desde logo, as metáforas a que tenho recorrido parecem estar orientadas de forma inversa em respeito uma a outra. Porém, esta oposição, ligada à materialidade, desaparece no nível espiritual. Basta desmaterializar, para dizê-lo de alguma maneira, a comparação inicial para ver que pode coincidir com a segunda. Suponhamos, por exemplo, que se trate não já de um corpo pesado como o sal, senão de radiações; podemos imaginar uma água que é por sua vez pura e radioativa e, sem dúvida, a noção mesma de radioatividade pertence, todavia, ao mundo material. Imaginemos agora de uma maneira, todavia mais vaga, qualquer coisa, com a condição de que seja uma essência inteligível e poderemos conceber que a experiência mais carregada de elementos imponderáveis é, ao mesmo tempo, a mais pura. Voltaremos mais tarde a recordar esta expressão quanto tentaremos elucidar aquilo que a essência é e sobretudo a forma em que não deve jamais ser considerada.

Porém, ainda com a ideia de saturação nos resultará difícil entender como podem encarar-se duas formas de saturação inversas. Uma experiência pode estar saturada de prejuízos, de forma tal que os prejuízos que a obstruem lhe impeçam de ser plenamente experiência. Isto ocorre, por exemplo, quando viajamos a outro país: não sabemos livrar-nos de certas ideias preconcebidas e, ademais, tampouco somos claramente conscientes e que constituem algo assim como cristais deformantes através dos quais miramos tudo o que se nos apresenta. O outro tipo de saturação é a oposta: tomando uma velha ideia grega, diríamos que o olho se converte em luz para avançar junto com a luz e não somente o olho, pois a inteligência se transforma em ardor puro e pura receptividade, ambas as coisas de uma vez. Se insistirmos exclusivamente no ardor, deixamos de ver sua capacidade de compreender e parece, então, que tudo se reduz ao entusiasmo. Porém, ao contrário, se, como se faz frequentemente, somente insistimos na receptividade, nos enganamos com a grosseira material que assinalei antes: nos persuadimos falsamente de que compreender consiste em receber certo conteúdo. A inteligência não pode assemelhar-se a um conteúdo em nenhum caso e disso nos convenceremos na próxima lição, quando aprofundaremos o que entendemos por verdade.

QUARTA LIÇÃO: A VERDADE COMO VALOR. O MEIO INTELIGÍVEL

Nesta lição, integralmente consagrada a uma investigação que nos levará àquilo que assinalamos quando falamos de verdade, terei que referir-me ao escrito de Martin Heidegger *Von Wesen de Warheit*. Contudo, o farei com grande precaução, pois a terminologia que adota o filósofo alemão, em grande parte nova, não pode menos provocar uma série de apreensão. Inicialmente direi que o filósofo é com frequência vítima de uma ilusão quando forja palavras novas, já que a impressão insólita que produz este novo vocábulo impede de reconhecer que o pensamento com ele expressado não o é. Na origem da criação de tais palavras se encontra o choque que pressentiu o filósofo ao descobrir, por sua conta, algo que já havia sido descoberto tempo atrás. Este redescobrir não é um descobrir.

Eu, ao contrário, tentarei utilizar somente palavras tão simples como me seja possível, salvo, talvez, uma ou duas exceções. Porém, a relação entre a linguagem relativamente comum a que eu recorro e a do filósofo alemão não podem estabelecer-se sem que subsista uma margem de incerteza, apesar do notável trabalho de esclarecimento realizado pelo filósofo belga Alphonse de Waehlens na tradução francesa do opúsculo, aparecida em Louvaine no ano passado.

Um de meus alunos me fez observar, não faz muito tempo, que se encontram mais elementos em minhas obras dramáticas que em meus escritos filosóficos para elaborar uma doutrina da verdade. Quando refleti sobre isso, me pareceu que no fundo era exato. Porém, se trata de uma simples causalidade? É evidente que não. Não será simplesmente a confirmação indireta daquilo que dissemos, quer dizer, que quando falamos de verdade, como quando falamos de Deus, nos expomos a falar de algo que não é a verdade, senão seu simulacro? Voltaremos a nos encontrar com este termo, que tanto espaço ocupou na lição anterior. Neste caso, deve-se pensar que a verdade não pode ser mais que objeto de ilusão. O papel do drama, em certo aspecto, seria o de colocar-nos em uma situação determinada na qual a verdade se nos apresenta além de toda definição possível. Vejamos se a reflexão tende ou não a confirmar estas observações preliminares.

Para deixar claro o objeto desta investigação, insistirei no fato de que o que nos importa aqui é descobrir a que nos referimos quando dizemos, por exemplo, que nos guia o amor à verdade ou que alguém se sacrificou pela verdade. Perguntemo-nos em que condições, possivelmente, sobretudo negativas, tais afirmações podem apresentar um sentido. É evidente, à primeira vista, que uma fórmula tradicional como *veritas est adequatio rei et intellectus*, qualquer que seja seu valor teorético, sobre o qual não vamos nos pronunciar agora, não é nenhum caso suscetível de aclarar-nos nada. Não terá sentido algum dizer que alguém está

morto pela adequação da coisa e do intelecto. Isto pelo menos basta para mostrar-nos que a ideia da verdade é profundamente ambígua. De momento, nos concentraremos em considerar a verdade enquanto valor, pois somente esse aspecto se converte em algo que fica exposto.

Partirei de um exemplo muito simples que me pareça instrutivo. Desde muito tempo se nos ensina que não devemos confundir jamais o que desejamos com o que é verdade. Um grande doutor da Igreja chegou a declarar que nisso consistia a pura perversão do espírito. Porém, antes de tudo devemos apresentar-nos se existe alguma diferença entre o que é a verdade e o que simplesmente *é*. Não resulta evidente que aquilo que é a verdade é o mesmo que o que é? Desde certo ponto de vista, não há, pois, nenhuma diferença. Porém, somente desde certo ponto de vista, em concreto sob a perspectiva e um pensamento que se dirige por sua vez até o objeto e fazia da ação possível, quer dizer, na linha de um pensamento tecnicista. Qual seria, então, a outra perspectiva, sob a qual se mantém, apesar de tudo, certa diferença? E o que devemos recalcar? Citarei um importante texto de Bradley pertencente aos seus *Essays on Truth and Reality* (p. 116-117), depois veremos se lança ou não alguma luz sobre este problema:

> Truth is the whole Universe realizing itself in one aspect. This way or realization is one-sided, and it is a way not in the end satisfying even its own demans but felt to be incomplete. On the other hand the completion of truth itself is seen to lead to an all-inclusive reality, which reality is not outside truth. For it is the whole Universe which, immanent through-hout, realizes and seeks itself in thuth. This is the end to which it leads and points and without which it is not satisfied. And those aspects in which truth for itself is defective, are precisely those which make the difference between truth and reality.

Em outras palavras, a verdade se distingue da realidade na medida em que somente é um aspecto, em que é unilateral, enquanto que a realidade é em essência onicompreensiva.

Contudo, por razões que irão aclarando-se progressivamente, evitarei esta ideia de realidade onicompreensiva na solução do problema que nos ocupa, pois, ainda quando domina todo o pensamento de Bradley, creio que não está livre de crítica. Convém sublinhar, com efeito, que incluir é uma operação somente realizável que transborda o elemento que intencionamos incluir. Mais exatamente, diria que é uma operação praticável por um pensamento que já se encontra em movimento. Dou por suposto que o sistema inclusivo está marcado *provisionalmente* pelo *definitivo*, em oposição à totalidade subordinada, ao grupo ou elemento que se pretende colocar dentro. Talvez por demonstrar, e provavelmente seja demonstrável, que nos está permitido transpor os limites e que o ato de incluir seja possível ou concebível uma vez que o plano do pensamento em movimento, do pensamento discursivo em definitivo, resulte ultrapassado e nos encontremos além de toda progressão.

Parece-me que é melhor proceder de uma maneira bastante modesta, quer dizer, fenomenologicamente e perguntar-nos a que nos referimos quando estabelecemos uma diferença entre ser e ser verdadeiro.

Uma solução que se apresenta espontaneamente ao espírito, adotada por inúmeros filósofos, consiste em afirmar que a verdade se refere exclusivamente ao juízo. Um juízo é verdade ou falso, porém não se pode falar sem motivo de verdade ou falsidade a propósito de uma sensação ou de um sentimento que, à margem de todo juízo, parecem ser o que são. Esta distinção, contudo, requer muitas mais garantias do que habitualmente se crê. Podemos perguntar-nos se dotar de uma identidade à sensação e ao sentimento, como se vem fazendo, não será duvidar de sua verdadeira natureza. Ou mais exatamente, pois se têm uma natureza estaríamos obrigados a afirmar sua identidade, podemos perguntar-nos se não será ignorar o fato de que não tem natureza, quer dizer, que em definitivo não são imobilizáveis em absoluto pelo pensamento; agora, a existência de uma natureza somente pode ser afirmada quando tal imobilização se cumpre efetivamente. Aqui coincidimos, creio, com o pensamento platônico. E, desde logo, subsiste uma grave dificuldade. Ponhamos um exemplo absolutamente elementar: o fato de que uma sensação seja imediatamente reconhecível, como um sabor, parece testemunhar a presença de certa identidade e por outra é um fato ao qual posso me referir. Posso dizer, por exemplo, que me agrada ou não me agrada o sabor da framboesa ou o odor do piche. E o que testemunha a identidade do sabor ou do odor em questão é o fato de que, apesar de ter sido saboreado ou odorizado com anos de intervalo, é suficiente para transportar-me a um passado longínquo que é essencialmente meu. Quando discuto com alguém porque a mim me agradam as framboesas e ao meu interlocutor não, o máximo que posso afirmar com certeza é que falamos da mesma sensação. E o que termina de obscurecer o problema, por outro lado, é que não podemos discriminar com exatidão entre o que seria o núcleo da sensação e essa envoltura dada pelo cortejo de ressonâncias harmônicas e afetivas que inevitavelmente é diferente em cada indivíduo, porque suas experiências são também diferentes. De maneira que em meu caso o sabor da framboesa pode trazer-me a recordação de certos passeios pelo bosque dos Vosgos em companhia de pessoas queridas, enquanto que outra pessoa, ao contrário, o associará à recordação de uma propriedade aos arredores de Paris, onde passava suas férias infantis sob o olhar de um avô irascível. Portanto, não é exato dizer que a sensação ou o sentimento são refratários a toda imobilização, nem que o pensamento não os possa estudar sem transformá-los em algo que participa da natureza dos objetos enquanto tais.

Porém, por outra parte, quisera fazer notar que, a partir do momento em que se admite a existência de um núcleo da sensação ou do sentimento, temos que admitir igualmente a possibilidade de certa concordância entre os outros e eu em torno a esse núcleo, concordância

que pode ser somente uma coincidência e de cuja existência não há nenhuma garantia. Conheci alguém para quem as framboesas não tinham absolutamente nenhum sabor, o que demonstra que pode haver um equivalente gustativo da cegueira. E o mesmo ocorre com o resto dos registros sensoriais. Seguramente há muita gente incapaz de diferenciar sinceramente um sorvo do vinho mais ordinário, porém, é evidente que seria absurdo chegar à conclusão de que a diferença é ilusória por esta causa. Estaríamos inclusive cometendo um paralogismo se extraíssemos conclusões niilistas ou, inclusive, no sentido estrito do termo, relativistas. Em todos os campos existe a figura do conhecedor, seus dotes são reais e não podem negar-se sem cair no absurdo. Ademais, o que não é conhecedor não está qualificado para negar as qualidades que fazem a quem é; pelo contrário, o que não é conhecedor deve reconhecer-se como tal, saber que tem o caminho fechado a determinadas realidades. Disse realidades. Poderíamos dizer verdades? Depois de uma grande volta, voltemos ao problema inicial. Poder-se-ia objetivar que se trata simplesmente de um caso de disfunção, porém esta questão é na realidade de grande importância, pois que se adote ou não tal palavra, quando existe uma diferença real, é algo que tem que ser reconhecido e sancionado pela linguagem. Retomemos o exemplo anterior. Quem não é conhecedor está, certamente, na verdade, se reconhece que não o é e, pelo contrário, comete um erro se não o admite. Por outra parte, seria absurdo dizer que não está na realidade, pois em nenhum caso pode estar fora dela. Talvez o que corresponde à sua natureza, se é um fátuo, é não poder admitir sua incompetência. Assim, pois, estar na verdade não pode significar aqui estar de acordo consigo mesmo, ao menos que assinalemos às palavras consigo mesmo um significado não psicológico e, desta maneira, voltemos a encontrarmo-nos em um caminho que já temos transitado com anterioridade. Ao que se alude não é uma determinada experiência positiva. E, contudo, o fato de estar na verdade é compatível com uma nudez total, com uma deficiência. Imaginemos a um surdo que em vez de querer participar na vida social a todo custo, quer dizer, em vez de subtrair-se a ter um comportamento conforme sua surdez, vive as consequências de sua enfermidade. Dele somente se pode dizer que não se fecha que não corre as cortinas para proteger-se e uma luz determinada. Porém, o que é esta luz? De onde emana? Pode esta comparação ajudar-nos a alcançar a essência do que chamamos verdade? Eu diria que em primeiro lugar é mais que uma metáfora e que se o fosse menos se trataria de uma metáfora constitutiva e não auxiliar, igual ao resto das imagens que temos estado utilizando e das quais me desembaracei com presteza, porque tiveram obstaculizando o progresso do pensamento depois de tê-lo facilitado por um instante. A verdade pode deslumbrar e ferir como a luz quando a miramos de frente; diremos com toda naturalidade que quem a ignora por vontade própria se cega deliberadamente, etc.

É, portanto, evidente que necessitamos uma análise a respeito. Desde logo, não teria sentido algum imaginar, de forma grosseiramente realista, que os fatos em si mesmos emitem uma luz que seria a verdade. O maior erro dos empiristas tem sido no reconhecer a confusão que é a noção de fato; podemos considerar um fato, como foi repetido frequentemente o que é pura ausência; por exemplo, o fato de estar fechado a uma experiência determinada. Porém, já é hora de buscar outra forma de ilustrar este pensamento, porque os exemplos utilizados durante muito tempo correm o risco de tornarem-se, ao longo, ranços.

Imaginemos alguém que decidiu professar em uma ordem, fazer-se monge, porém que nunca teve claras as condições sob as quais tomou tal decisão. Encontra-se em vésperas de pronunciar os votos definitivos, de maneira que, todavia, tem tempo de renunciar ao projeto. Seria, pois, indispensável que se perguntasse se sua vocação é autêntica, se de verdade sente que foi chamado por Deus para servir-lhe. Porém, de fato não se atreve a formular-se a pergunta diretamente, pois teme a resposta. Na realidade, tomou esta decisão por causa de decepções puramente terrenas, tomou esta decisão por causa de decepções puramente terrenas, talvez porque uma mulher a quem amava o enganou ou porque suspendeu um exame difícil ou talvez porque crê vagamente que desta maneira obterá a consideração de uma família que o julga incapaz de chegar a nada. Porém, é óbvio que nenhuma destas razões têm nada que ver com a vocação. Portanto, seria necessário que se abrisse uma luz antes de cometer um ato irreparável. E topamos e novo com nossa pergunta: que é, pois, esta luz? De onde emana? Nada do que foi enumerado pode considerar-se como fonte de luz. Que condições haveriam de dar-se para chegarem a sê-lo?

Antes de ir mais longe, observemos que a maior parte dos seres humanos tateia durante toda a vida entre os dados de sua própria existência, como se buscaram o caminho entre os móveis de uma habitação escura. Há algo trágico nesta condição, somente suportável porque a vida se desenvolve em uma espécie de penumbra. Parece como se o sistema visual se tivesse adaptado a esta semi-obscuridade; não se trata, exatamente, da mentira vital que apresentou Ibsen em *O pato selvagem*, senão de um estado de não visão, que, por outro lado, tampouco consiste em uma inconsciência absoluta. Ademais, poderíamos dizer que a atenção não se detém nos dados da existência, pois estes melhor parecem “atuar de maneira que” é como o ponto de apoio secreto que nos permite que a vida seja vivida. Em outras palavras, pareceria que todos secretassem uma espécie de envoltura protetora sob a qual mostra vida contínua.

Porém, expressar-se assim é postular a existência de uma luz proveniente do exterior e, portanto, suscetível de ser interceptada. Contudo, já temos assinalado que esta ideia é absurda, assim que teríamos que passar agora a ver em que consiste este absurdo.

Creio que em primeiro lugar consiste em tratar o que denominamos fato, qualquer que seja, como algo marcado fora de mim, no sentido que um corpo material é exterior ao meu

próprio corpo e se encontra situado a uma distância mensurável dele. Esta é uma ideia de exterioridade que devemos considerar de imediato. Deve afirmar-se sem vacilação alguma que unicamente o sujeito pode conferir-lhe consistência ao fato. Logo podemos supor que se um fato ou um conjunto de dados possuem o estranho poder de irradiação a que faz referência, é porque o tem tomado do sujeito, ainda quando este não o possua intrinsecamente o que por sua vez é absurdo. Tropeçamos assim com o que parece um problema inextricável. Como, enquanto sujeito, posso fechar-me a uma luz que, acabamos de ver, não emana propriamente dos fatos, senão que sou eu mesmo quem os tem dotado de estranho poder de resplandecer? Se isto é assim, temos de admitir que o que chamamos fato não é mais que um elemento neutro, inerte, e que na realidade tudo ocorre entre o eu e eu mesmo. Uma vez mais temos que reconhecer a ambiguidade das palavras “eu mesmo”, sua fundamental não identidade; o eu que confere o que a partir de agora chamarei *poder reverberante* aos fatos não parece ser o mesmo eu que recusa deixar-se penetrar por este poder.

Como já vimos, não podemos enganar-nos pelas palavras. Dizer que há coincidência não significa admitir a existência de dois eus. Já assinalei que isto somente seria certo se nos considerássemos objetos, quer dizer, se pudéssemos tratar o que está em questão como elementos designáveis e numeráveis: isto ou aquilo, o que evidentemente resulta impossível. Uma vez mais estamos na obrigação de distinguir entre diferença e dualidade e reacionar contra a linguagem que, aplicada, sobretudo a objetos, contribui inevitavelmente a confundir uma coisa com outra.

Para maior claridade poderíamos retomar o exemplo do noviço. Para tratá-lo adequadamente deveríamos atuar sem dúvidas como novelistas, pois somente assim poderíamos conferir aos fatos que enumerei esquematicamente as matizes necessários. Porém, pelo mesmo, seria necessário apresentar o meio em que viveu o personagem, assim como o tipo particular de pressão que esse meio exerceu sobre ele, ambas as condições prévias para entender porque um fracasso ou uma decepção sentimental, incidentes que em outras circunstâncias talvez não tivessem sido apenas dignos de menção, adquirem neste caso uma importância trágica. Como podemos aplicar aqui com precisão o que disse antes e maneira abstrata sobre a exterioridade do fato? É óbvio que um fato somente adquire valor por sua referência ao núcleo vivente que é a pessoa. E falei de referência porque a palavra representação, utilizada pela filosofia idealista, não é a mais adequada. Assim, pois, é provável que nosso personagem passasse por situações que não era capaz de representar-se e que, contudo, ficaram incorporadas em sua vida. Porém, se trata de algo que poderíamos denominar uma incorporação desmaterializada, comparável às que produzem as alusões ou as reminiscências que um poeta introduz em sua obra: pensem, se preferem, nas que intervém em um poema como *Waste Land* de T.S. Eliot.

O problema ou, inclusive, a objeção que não se pode aqui deixar de apresentar ao espírito é que transformei o noviço em um personagem de novela. Não é somente nas obras de ficção onde aparece uma espécie de totalidade em que os fatos se referem a um determinado núcleo vivente, pelo qual aparecem como interiorizados? Eu diria que a função própria do novelista consiste exclusivamente em dar-nos as condições necessárias para apreender mais distintamente essa unidade que preexiste na novela e que a torna possível. Comunica-nos algo que as condições ordinárias da experiência nos condenam a apenas roçar. Porém, de maneira alguma é o novelista quem inventa este tipo de unidade e é tanto melhor, ademais, quando nos dá a impressão de que não se constrói nada. Citarei aqui as palavras que Charles du Bos disse a propósito de Tolstoi de *Guerra e Paz*: "Assim é como falaria a vida se a vida pudesse falar". O que a mim diz respeito, não vacilarei em dizer que é através da criação novelística como melhor podemos entrever em que consiste a singular relação que precede e fundamenta aquilo que chamei o poder reverberante dos fatos.

Poder-se-ia dizer simplesmente que este poder pressupõe uma estrutura determinada, por demais inacabada, essencialmente inacabada, já que se edifica sobre bases espaço-temporais. Esta estrutura desdobra amplamente a consciência direta que o sujeito possa ter dela apesar de que, como mais tarde veremos detalhadamente, não é nem pode ser monádica. Reconheceremos as afinidades íntimas que existem entre essa estrutura e o corpo, no sentido habitual da palavra, enquanto é para ele o sujeito este corpo, meu corpo. É a partir de tal estrutura como pode e deve apresentar-se o problema da verdade. Quero dizer que se, ainda quando é impossível, poderíamos abstrair totalmente a estrutura em questão, a palavra verdade perderia todo o seu significado. Encontramo-nos aqui em um ponto central de toda nossa investigação e talvez me seja útil retomar agora a ideia tradicional da relação entre juízo e verdade para examiná-la à luz das últimas explicações.

Observemos, Observemos, antes de qualquer coisa, que, desde esta perspectiva, a qual denominei fato pode considerar-se como um risco da estrutura, na qual, de alguma maneira, se integra, e por causa disso pode chegar a iluminar-se, porém com a condição já mencionada de que o sujeito esteja disposto a receber a luz. Tive anteriormente ocasião de mostrar a confusão que pode ser o verbo receber. As dificuldades que por antecipação apresenta a noção de verdade se devem em grande medida à confusão que nos gera intentar definir este ato essencial. Digamos de forma muito geral que a oposição corrente entre atividade e passividade perde quase todo seu sentido, pois estamos em uma dimensão em que estas categorias devem ser superadas.

Proporei outro exemplo que nos permitirá discernir onde se situa exatamente o juízo. Imaginemos um casal que, depois de fazerem-se ilusões durante longo tempo sobre seu filho, tem que reconhecer que é anormal. Em cada caso particular se esforçaram em darem-se

explicações que necessitavam para continuar crendo que era “como os outros”. Porém, é chegado o momento em que têm que fazer frente a esta dolorosa verdade. A expressão “fazer frente” é extraordinariamente significativa e considero importante ver todas as suas implicações. É evidente eu nela há algo que possa e deve ser considerado como uma atividade e, por isso, falamos de ter o valor de enfrentar-se; a ninguém se lhe ocorreria a ideia de que o valor possa não ser ativo nem sequer, desde logo, quando se trata do valor de suportar. Ali onde a passividade é absoluta não pode haver valor. Porém, ao mesmo tempo, e nisso precisamente consiste o paradoxo, tal valor está unido a um “não poder fazer outra coisa” que, tomado de maneira isolada, se apresentaria como uma pura e simples obrigação. Os pais do exemplo que citei se encontram em obrigação de... Contudo, não devemos duvidar que toda obrigação pode, em certa medida, eludir-se. Recordem a charmosa novela de Sheila Kaye-Smith, onde Rose Deeprose recusa admitir até o fim que seu filho é retardado mental, porque isso a tivera obrigado a colocá-lo em um asilo. Em último extremo me inclinaria a perguntar-me – ainda que isto seja algo que somente os psiquiatras podem aclarar – se o que chamamos loucura não é, em certos casos, uma fuga que a necessidade determinou.

O certo é que sempre devem reconhecer-se as obrigações e que esse reconhecimento é essencialmente um ato. Porém, por outro lado, um ato dessa natureza somente pode ser espontâneo. Poderia dizer-se que os fatos exercem sobre o indivíduo uma pressão surda que os levam a reconhecer sua necessidade de reconhecer.

Assim, pois, há um encadeamento recíproco de grande sutileza que tem lugar cada vez que nos encontramos em presença de uma verdade incômoda. E, assim, estou muito longe de pretender que toda verdade seja necessariamente incômoda, porém, para a análise que realizarei nos interessa concentrar nossa atenção sobretudo em verdades deste tipo, provavelmente porque com elas é mais difícil compreender como pode ser amada a verdade.

Aqui se impõe uma observação: o alívio que experimento quando aceito uma verdade penosa que estive evitando durante muito tempo não se deve senão ao fato de que ponho fim a uma luta angustiosa e sem esperanças. E em que consiste esta luta? Recordando o que disse acima, esta não pode ser uma luta contra os fatos, pois uma vez mais, o fato carece de existência e de poder próprios; logo, somente pode ser uma luta consigo mesmo. E voltaremos a encontrar a ambiguidade tantas vezes assinalada onde o eu do desejo se debate contra o que chamarei daqui em diante o espírito da verdade.

Porém, *quem* experimenta esse sentimento de alívio, de libertação? Podemos, então, conceber a esse espírito de verdade como suscetível de sentir alegrias e penas? E, por outra parte, não seria contraditório que o eu do desejo, que venceu na luta, termine por sentir certa e rara satisfação? Não resultará necessário introduzir um terceiro caminho? Talvez um sujeito que não fosse nem o eu do desejo nem o espírito da verdade. Porém, é impossível não

reconhecer que esta dissociação, esta enumeração, é absolutamente artificial, e que com ela nos limitamos a separar, transformando-os em entidades diferentes, os momentos de uma mesma vida, precisamente do sujeito. O que devemos entender – e somente poderemos consegui-lo exorcizando muitas imagens falazes – é que a luz da verdade pode chegar a refutar a permanente tentação de conceber ou representar-me a verdade tal com eu desejaria que fosse. À luz da verdade, em presença da verdade, tudo ocorre, por obscuro que possa parecer, como se essa verdade tivesse em si mesma o poder de estimular, como se fosse suscetível de purificar-me, à maneira do ar do mar ou da brisa fresca que se respira nos bosques. Porém, estas são somente comparações que não prestam mais que uma débil ajuda. Mantém-se em pé o problema essencial que domina esta obscura e difícil busca: tem a verdade uma substância própria? Temos realmente direito a considerá-la, como poderíamos concluir destas últimas metáforas um poder distinto que se nos entrega e se nos presta a trocar o difícil e meritório ato de aceita-la. Está claro que, se assim o for, resultaria muito mais fácil entender como é possível amá-la e inclusive sacrifica-la por ela. Porém, finalmente o fato de conceber assim a verdade, não significa cair em uma espécie de mitologia, já que nossas anteriores investigações sobre a estrutura nos tem preparado para formamos uma ideia muito distinta, estritamente imanente?

Contudo, este é o momento indicado para que recordemos o que disse enquanto a impossibilidade de aceitar a oposição imanência-transcendência sob sua forma elementar. Poderia ser, então, que não houvesse uma contradição absoluta entre os dois aspectos que nos dispomos a afrontar.

Heidegger, no opúsculo mencionado no princípio desta lição, assinalou a importância da abertura para realizar uma teoria da verdade. Os tradutores ao francês, inclusive, criaram o termo *apérite* para traduzir o vocábulo alemão *Offenständigkeit*. Para o filósofo alemão se trata, em suma, de encontrar o fundamento da possibilidade de adequação que constitui o juízo verdadeiro enquanto tal. Imaginemos uma peça de metal; dizendo sua forma, sua cor, seu valor no mercado, descrevo-a corretamente. Meu enunciado é exato. Porém, o que Heidegger pretende definir é precisamente o sentido da palavra exatidão. Enquanto resulta adequado ao juízo, instaura com respeito à coisa uma relação particular que se expressa mediante “tal...como”. A essência desta relação é o que ele denomina *apresentação*. *Apresentar* é “deixar que a coisa surja frente a nós enquanto objeto, porém de maneira que o juízo se deixe conduzir pela coisa e a expresse tal e como ela se apresenta. A condição de toda *apresentação* é que o sujeito se encontre no seio de uma luz sob a qual qualquer coisa que possa aparecer se torne manifesta aos seus olhos. A coisa deve recorrer ou atravessar um campo aberto para encontrar-se conosco”. É evidente que existe uma concordância fundamental entre esta opinião e o que expressarei anteriormente. Somente nos resta saber se

estas explicações são suficientes, se nos brindam as condições necessárias para pronunciar-nos acerca da possibilidade de tratar a verdade como uma potência efetiva. Temos sido muito prudentes neste ponto, pelo perigo tantas vezes assinalado de criar entidades fictícias a partir da linguagem. Está claro que, partindo do fato supostamente certo de que existe um amor à verdade, não podemos evitar, por outro lado, cair na tentação de hipostasiá-la, criando em nosso espírito, por exemplo, um laço entre o amor e a verdade e o amor a Deus. E eis aqui a presença de todo um transfundo teológico que ameaça sempre entrar em ação sem que o desejemos expressamente, inclusive sem que tenhamos uma consciência distinta disso e ante o que devemos ser profundamente desconfiados. Não digo que depois de um longo rodeio não tenhamos que voltar a encontrá-lo, porém, não seriam todas as luzes imprudentes atribuir um caráter religioso ao amor e à verdade de um científico? Por outro lado, parece-me que o científico enquanto tal – deixando de lado a possível exceção do matemático – postula a identidade entre o ser e o verdadeiro; para ele se trata de descobrir o que é, por exemplo, de que está constituída a matéria. Porém, por outra parte esse amor à verdade que o anima, é amor ao ser? O amor ao ser não apresenta sempre um caráter reverencial? Não é o amor ao criado uma experiência velada da presença do criador? Creio que seria arbitrário atribuir universalmente aos científicos uma disposição deste tipo; em todo caso, somente poderíamos fazê-lo reconhecendo que, se existe, não somente não são conscientes dele, senão que a maior parte das vezes existiria em oposição à crença ou, melhor, à não crença que o científico possui. Parece-me que, aos seus olhos, seu próprio amor á verdade se reduz a um interesse apaixonado pela investigação e, talvez, também a uma confiança sem limites no interesse social desta. Suponhamos agora – o que por desgraça é perfeitamente concebível neste mundo – que o científico seja intimidado pelo estado ou pelo partido com o fim de que renegue algumas das conclusões a que chegou em sua investigação; suponhamos que se recusa a faze-lo, arriscando-se assim a ser deportado a um campo de concentração: qual será, na realidade, o movimento deste ato heroico? Apresenta-nos aqui, nos termos mais concretos possíveis, o problema que não deixou de preocupar-nos: porém, observemos que é tanto mais difícil de resolver quanto mais verdadeiramente não existe na estrutura mental do científico enquanto tal (que não enquanto filósofo nem crente) algo que lhe impede de apresentar-se um problema semelhante, pois a reflexão no sentido que a utilizamos lhe é fundamentalmente alheia. Assim, pois, os filósofos nos expõem a introduzir na solução algo que é contrário ao seu pensamento tal como este se apresenta a si mesmo.

O científico recusa, então, renegar. Porém, como se entende isso? Um espírito superficial diria que o faz simplesmente por uma questão de amor próprio ou inclusive de orgulho, pois se se retratasse, daria a impressão de que se humilha. Porém, o certo é que se trata de uma interpretação falsa e eu diria que somente traduz sua própria experiência. Para o

científico o problema não consiste em sua pessoa, senão na verdade cujo intérprete ele pretende ser, inclusive no sentido de dar testemunho, pois seria um falso testemunho se se prestasse a abjurar. Porém, é precisamente a natureza desta traição o que queremos aclarar. Trair a verdade. Porém, em meu parecer, somente se pode trair alguém; e a verdade é alguém? Pode assemelhar-se a alguém? Fala-se de pecar contra a luz, porém, que sentido tem fora do plano religioso que, uma vez mais, parece não poder intervir nesta questão?

Não teríamos que retomar aqui uma das ideias mais profundas de Royce e dizer que todo aquele que se compromete na investigação da verdade participa de uma mesma comunidade ideal? Converte-se em membro de uma cidade que não está fabricada de pedras, que somente se cimenta sobre o espírito. Porém, não é esta cidade a que trai aquele que renega, por temor ou interesse, das conclusões às quais ele mesmo chegou enquanto servia lealmente à causa da verdade?

Não me parece que esta solução possa descartar-se; sem dúvida, obteria a adesão de muitos espíritos poucos inclinados à metafísica. Porém, apesar de tudo, creio que somente se encontra o meio caminho da verdade. A ideia de tal cidade unicamente marca uma espécie de alto ou, se se quer, de etapa, em um árduo caminho que deve levar-nos muito mais longe. Pois persiste o problema de saber como é possível a existência dessa cidade e qual é seu fundamento. A característica desta cidade não é organizar-se ao redor da verdade e com relação a ela? Porém, então, parece que o problema se mantém intacto. Contudo, se vamos outra vez além as palavras e das imagens, esta ideia de uma cidade poderia orientar-nos até uma concepção diferente da anterior.

O que devemos entender por cidade ideal? Se fazemos abstração de tudo o que constitui uma cidade material, subsiste a ideia de um lugar onde se coabita e onde se realizam trocas de todo tipo. Certamente quando falamos de intercâmbio o imaginamos sempre de natureza sensível: entrego alguns bilhetes e em troca recebo um objeto de certo valor. Porém, há outros intercâmbios de natureza muito mais sutil. Se vou a um museu, aporto algumas noções determinadas e inclusive uma experiência prévia que me permita compreender ou, mais exatamente, apreciar algumas obras de arte que de outra maneira me deixariam talvez indiferente. Seguramente se objetará que nisso não há propriamente um intercâmbio, posto que não entrego nada à obra de arte e, contudo, isto somente é certo desde um ponto e vista grosseiramente material. Existe um sentido mais profundo desde o qual pode dizer-se que a obra enriquece com a admiração que inspira e que de fato experimenta um verdadeiro crescimento. Este misterioso fenômeno que desde logo não pode deixar nenhum traço sensível, revela, de certa forma, a cidade ideal. Observemos, por outro lado, que a cidade, quando é merecedora desse nome, em vez de uma justaposição informe de construções, desempenha ela mesma função de museu, pois nutre espiritualmente a seus habitantes e, ao

mesmo tempo, o amor inteligente que recebe destes contribui a acrescentar o que poderíamos denominar sua substância interna.

Vejamos agora se estas simples observações podem projetar alguma luz sobre a cidade ideal em si mesma e sobre as conexões que estabelece com a verdade.

Como é habitual, tendemos a representá-la em primeiro lugar de maneira física e igualmente que uma cidade de pedra ou de madeira se dispõe de maneira que receba luz, da mesma forma imaginamos a cidade ideal, construída para que possa receber a luz de uma verdade que lhe é externa. Porém, as relações não são as mesmas, pois enquanto que a cidade de pedra ou madeira existe por si mesma sem que a luz intervenha em sua constituição, a cidade ideal, tal e como a vislumbramos, deve precisamente sua existência a essa luz que é a verdade. Tudo isto, que somente se deixa compreender de forma completamente abstrata e geral, é desde logo suficiente para demonstrarmos que resulta impossível fazer uma representação objetiva da cidade ideal. É melhor evocar simplesmente o que poderia ser uma conversação sobre as ideias em que cada um dos interlocutores faz total abstração de si mesmo, quer dizer, da impressão que produz sobre o outro; pois basta um ápice de complacência em alguém mesmo para que a conversação se degrade. A alma de conversas semelhantes é a alegria de comunicar-se, não necessariamente a de coincidir, e precisamente esta diferença entre comunicação e coincidência é muito significativa. Ocorre como se vários escaladores que sobem uma mesma montanha tivessem a possibilidade de estar em contato uns com outros por rádio ou televisão, quer dizer, conhecer em cada momento seus respectivos movimentos.

Porém, há algo de paradoxal nesta situação, pois intentamos imaginar que a verdade se encontra tanto no final do processo como no impulso que leva a ele, o que vem a significar que está diante e detrás dos interlocutores ou mais profundamente que esta oposição espacial não tem aqui nenhuma realidade.

Progredimos com isto no descobrimento de que é a verdade? Se refletirmos sobre o que chamei cidade ideal ou simplesmente sobre o diálogo que a constitui, temos de reconhecer, creio, que quando falamos da verdade nos arriscamos precisamente porque falamos dela, a colocar-nos na pior situação possível para captar o que é. Observem que nos numerosos exemplos que propus, tão importantes para esta lição, tive sempre o cuidado de situar-me em uma corrente, ainda que sem perguntar-me precisamente em que consistiam esta, quais eram suas características; por exemplo, se é contínua, como parece haver admitido Bergson, que neste aspecto ultrapassa consideravelmente os dados da experiência. A palavra “corrente” em si mesma tampouco me satisfaz por completo. Em resumo, quero dizer que considerei o pensamento enquanto está comprometido com certa tarefa, sem perguntar-me como exatamente foi proposta tal tarefa. Porém, aqui repito que me pareceria inadmissível

isolar um juízo e buscar o que é a verdade com relação a este juízo. Assinalamos cada vez maior importância, importância que irá crescendo à medida que avançamos à ideia de certo *intercourse*, de um intercâmbio que pode ter lugar entre o que eu chamo personalidades distintas ou no interior do que denomino uma mesma personalidade. Isto se aclarará mais tarde, quando chegaremos ao momento de definir a intersubjetividade no que possui de específico. Porém, já estamos preparados para entrever que tal *intercourse* se desenvolva de todas as formas em que gostaria chamar meio inteligível. Seria um grande erro querer materializar esse meio, ainda que, tal e como somos, é uma tentação permanente. Porém, esta noção de meio inteligível, apesar de difusa que se nos possa parecer, todavia não nos permitiria dotar de conteúdo à expressão “estar na verdade” de que me servi ao princípio da lição? Ademais, não teria fundamento conceber que o que chamamos amor à verdade é algo semelhante a uma misteriosa alegria de mover-se nesse meio, alegria por demais precária, ameaçada? E se temos que aceder a esse meio em condições difíceis, nas quais nunca colocaremos demasiada atenção, não pode dizer-se certamente que pertençam a ele por nascimento ou natureza.

QUINTA LIÇÃO: REFLEXÃO PRIMEIRA E REFLEXÃO SEGUNDA. O SINAL DA EXISTÊNCIA

De antemão pode parecer estranho que eu acredite ser meu dever introduzir as difíceis e enredadas considerações que nos tem ocupado na última lição antes de abordar as questões às quais nos entregamos agora. Porém, me parece que um primeiro exame do que nós devemos entender por verdade deveria proceder ao restante. A natureza do meio inteligível é de difícil a definição porque não é somente lugar de encontro, mas, veremos claramente, comunicação e vontade de comunicar, é verdadeiramente aquilo onde deverá desprender-se toda a nossa busca. Objetar-se-me-á que assim deve ser todo pensamento digno deste nome. Sem dúvida: porém, o caráter distinto do caráter filosófico, tal como eu o concebo, seguindo a muitos outros, consiste em que não se desenvolva somente dirigido ao objeto cuja natureza pretende descobrir, senão que está ao mesmo tempo, à escuta de certo canto que eleva desde si mesmo à medida que cumpre seu trabalho. Já dissemos: é antes de tudo reflexão e, sem dúvida, é o lugar onde se aprofunda, de maneira mais completa, a natureza desta atividade.

Partirei aqui, todavia, dos exemplos mais simples a fim de mostrar como a reflexão arraiga-se na vida cotidiana.

Levo a mão ao bolso para pegar meu relógio. Constato que meu relógio não se encontra nele; porém, deveria estar aí; normalmente meu relógio *está* em meu bolso. Experimento um ligeiro *shock*. Uma ruptura se produziu na cadeia de meus atos habituais (entre o ato de levar minha mão ao bolso e de retirar daí meu relógio). Esta ruptura é experimentada como insólita; ela chama minha atenção, sobretudo porque estou apegado ao meu relógio; a ideia da perda deste objeto precioso surge e esta ideia não é somente uma ideia, senão inquietude. Acorre-se à reflexão em busca de ajuda. Guardemo-nos, de antemão, de cair nos erros de uma psicologia antiquada, que separava as faculdades umas das outras. Está bem claro no exemplo que escolhi, e em qualquer outro análogo, que a reflexão não é outra coisa do que a tensão em si mesma, enquanto ela se apresenta relacionada com esta ruptura. Refletir é perguntar-me como a ruptura se pôde produzir. Porém, não há aqui nenhum lugar para um pensamento puramente abstrato que, enquanto tal, não possa concluir resultado algum. É necessário que eu remonte o curso do tempo de maneira que me recorde em que momento meu relógio ainda era minha posse. Recordo haver olhado a hora depois do café da manhã; portanto, nesse momento tudo está em ordem. É necessário que haja passado alguma coisa entre estes dois limites. Uma comparação se impõe: a do encanador que busca o vazamento. Meu bolso, por causalidade, estará furado? Eu o inspeciono e constato que não. Continuo, então, meu trabalho de rememoração imantada. Se chego a recordar que em um momento determinado o coloquei sobre a mesa, isso me conduzirá a ver se ele se encontra sobre ela.

Com efeito, o encontro. A reflexão cumpriu sua tarefa, o problema está resolvido. Observemos, por sua vez, a propósito deste exemplo de quase infantil simplicidade, que, se eu faço este esforço, é porque algo real, algo precioso estava em jogo. A reflexão não se exerce mais que a propósito de algo que valha a pena. Por outra parte, sublinhemos também que se tratava de um ato pessoal, em cuja realização ninguém podia substituir-me. A reflexão se articula para algo vivido e nada será mais importante do que concretizar a natureza desta articulação. É evidentemente necessário que a vida vivida tropece com certo obstáculo. Estaríamos tentados em empregar aqui uma comparação como a que segue. Um viajante que circula a pé chega à margem de um rio onde uma ponte foi arrastada por uma inundação. Aqui não há outro recurso que apelar para um barqueiro. No exemplo que citei, a reflexão faz verdadeiramente o ofício de barqueiro.

Tudo isto pode, por exemplo, aplicar-se também ao plano da vida interior. No curso de uma conversação com um amigo, deixei-me levar e lhe disse algo que era uma verdadeira mentira. Agora me encontro sozinho, raciocino, constato esta mentira; como foi possível? Estou tanto mais surpreendido porque até o presente me considerava um ser veraz; então, que importância devo dar a esta mentira? Devo concluir que eu não sou o homem que acreditava ser? E, por outra parte, qual deve ser minha atitude com relação a este ato? Devo declarar ao meu amigo a mentira ou, pelo contrário, seria isto ridículo? Ou provavelmente devo aceitar, como uma espécie de castigo, o fato de que riam de mim?

Como no exemplo precedente, aqui se produziu uma ruptura; isto quer dizer que eu não posso continuar como se nada houvesse passado; realmente se produziu algo que requer de minha parte certo reajuste.

Há aqui um terceiro exemplo, que nos fará aceder mais facilmente a um plano filosófico. Eu me sinto decepcionado pela conduta de alguém que eu amava. Vejo-me impulsionado a revisar meu juízo sobre este amigo. Parece que devo reconhecer que ele não é como eu acreditava. Porém, pode ocorrer que minha reflexão não se detenha neste ponto. Uma recordação aparece em minha memória: a recordação de um ato que eu realizei faz muito tempo e então me interrogo: era aquele ato na realidade tão diferente do que me sinto inclinado a julgar agora com tanta severidade? Porém, estou qualificado para condenar o outro? E aqui minha reflexão me põe em questão. Consideremos este segundo ato. Aqui, ainda mais, eu não posso continuar como se nada houvesse ocorrido. O que se produziu? Há nesta recordação uma espécie de confrontação que me foi imposta entre aquele que eu julgava severamente e eu mesmo. Porém, o que significa aqui *eu mesmo*? Sinto o impulso de perguntar-me o que eu valho. De início, eu me tomava a mim mesmo, se assim me posso expressar, como em acordo comigo e me olhava espontaneamente como qualificado para formar-me um juízo e, eventualmente, formular uma condenação. Ou melhor: isto não é de todo exato; eu não me

considerava... eu atuava ou, o que vem a ser o mesmo, eu falava como alguém que está qualificado. Isto é o que terminei, ao menos pelo momento. Isto pode criar para mim uma situação angustiosa e, contudo, talvez, experimente um sentimento de libertação, o mesmo do que eu falava na última lição, como se eu tivesse transpassado certa barreira.

Uma dupla e importante constatação se me impõe: por uma parte, me comunico muito melhor comigo mesmo, já que ponho em relação ao eu, que em outro tempo cometeu esta ação, e o eu satisfeito, que não duvidava em erigir-se em juiz; porém, por outra parte – e isto não pode ser uma simples coincidência -, me sinto capaz de uma comunicação muito mais intima com meu amigo, que não existe entre nós o muro que separa o juiz do acusado.

Aqui temos uma ilustração que me parece assombrosa deste *intercourse* sobre o qual eu insistia outro dia e sem dúvida teremos que concordar com este exemplo ilustrativo quando mais adiante abordarmos a intersubjetividade propriamente dita. Porém, à espera de outras indicações, se impõe as que tratam das relações entre a reflexão e a vida. Certa filosofia da essência, ou da origem romântica, as opõe enfrentando-as e é lícito observar que esta oposição apresenta um caráter essencialmente apaixonado. A reflexão, devido ao fato de que é crítica, é fria, não vem somente frear a vida, mas a congela.

Tomemos aqui outro exemplo. Um homem que se deixou levar e disse a uma jovem moça algumas frases imprudentes; isto foi no final de um baile, ele estava mareado pela atmosfera, pela música; ela era de uma beleza insólita. Ao regressar para sua casa, e repor-se de sua embriaguez, a reflexão se apresenta como puramente crítica: onde pode levá-lo esta aventura? Ele não está em uma situação que lhe permita casar-se; se se casar com a jovem moça, terá que reduzir-se a viver uma vida estreita e modesta; em que se converteria o amor nestas circunstâncias tão sórdidas, etc.? É evidente que a reflexão se apresenta aqui como uma ducha gelada. Porém, seria imprudente generalizar; e, ademais, neste exemplo faria falta perguntar-se qual é o verdadeiro laço entre a vida e a reflexão. Devemos, penso eu, estar em guarda contra uma interpretação corrente que trata a vida como se fosse espontaneidade pura. Devo dizer, de antemão, que a noção de espontaneidade não me parece filosoficamente clara no plano da distinção; situa-se nos confins mal definidos, onde a psicologia e a biologia tendem a confundir-se. Em sua notável introdução à filosofia, o jovem filósofo espanhol Julian Marias formula uma observação que aqui se revela muito preciosa. Ele adverte que o verbo *viver* apresenta, sem dúvida, um sentido perfeitamente preciso e claramente formulável quando, por exemplo, se trata de um tubarão ou de uma ovelha; a palavra significa, então, respirar graças a este órgão e não a este outro, etc..; porém, no homem não apresenta uma significação assim delimitada; o que nos quer dizer que viver, para o homem, não parece poder reduzir-se a este conjunto de funções, ainda que este permaneça pressuposto. Assim, um prisioneiro, que não percebe o final de seu cativeiro, ainda que continue alimentando-se, respirando, etc., pode

afirmar sem exagero que esta existência para ele não é uma vida. Igualmente, ao menos em francês, uma mãe poderá dizer: *Eu vivo quando meu filho está a bordo de seu avião*. Isto será suficiente para mostrar que toda a vida humana se centra sobre algo que, de antemão, varia ao mais alto grau; pode ser um ser amado, de maneira que, depois da desaparição deste ser, a vida se reduza a uma simples aparência caricaturesca de si mesma; ou talvez possa ser uma ocupação favorita, a casa para alguns ou o jogo para outros; para outros ainda uma busca ou uma criação. Cada um de nós pode e deve, sem dúvida, perguntar-se como um de meus personagens: *De que vives tu?* E aqui o que se trata não é somente a finalidade à qual uma vida se subordina, senão muito mais o combustível mental que faz possível à vida sua continuação. No mais, sabemos que há seres desesperados que sucumbem e se consomem como lâmpada sem azeite.

Desde este ponto de vista a vida deixa de aparecer como pura e simples espontaneidade e, ao mesmo tempo, a reflexão não pode ver-se mais como dirigida contra a vida. Ao contrário, parece-me essencial compreender que ela igualmente é, todavia, a vida, que ela é certo modo de vida ou, mais profundamente, que ela é, sem dúvida, certa maneira para a vida de passar de um nível para outro. É exatamente o que nós temos assinalado em um dos exemplos que citei. De antemão, deve-se ver bem que a reflexão pode apresentar-se sob formas bem diferentes e que a conversão de umas em outras, depois de tudo, pode ser um modo de reflexão. Tome-se, por exemplo, o herói de *Ressurreição* de Leon Tolstoi ou mesmo Raskolnokov em *Crime e Castigo*. Poder-se-á dizer que a reflexão não aparece como estranha ou contrária se não nos formarmos dela uma concepção que a reduz à sua expressão, de certa maneira animal. Porém, é necessário assinalar que, assim concebida, a reflexão se volta ininteligível, quero dizer que não pode alguém conceber, graças a um milagre, que ela venha incorporar-se à vida.

Chegar-se-á a conclusões análogas no que concerne às relações da reflexão e da experiência, o que se conecta com o que se disse precedentemente. Se eu me represento a experiência como uma espécie de registro passivo de impressões, não posso chegar a compreender como a reflexão venha justapor-se a ela. Pelo contrário, quanto mais tomamos a experiência em sua complexidade, no que tem de ativo, e eu ousarei dizer até de dialético, melhor compreendemos que ela não pode não se transformar em reflexão e que nós teremos direito a dizer que ela é tanto mais reflexão quanto é mais plenamente experiência. Porém, na verdade é necessário dar um passo a mais e compreender que a reflexão em si mesma pode apresentar-se em níveis variáveis; há uma reflexão primeira e outra que eu chamaria reflexão segunda; esta, na realidade, tem sido preparada no curso destas primeiras lições e eu chego a crer que aparecerá cada vez mais como o instrumento por excelência do pensamento filosófico. Digamos, de uma vez por todas, que, enquanto a reflexão primeira tende a dissolver

a unidade que se lhe apresenta de antemão, a reflexão segunda é essencialmente recuperadora, ela é uma reconquista. Porém, como é possível esta reconquista? É o que nós tentaremos demonstrar a propósito do exemplo geral e privilegiado no qual devemos agora concentrar nossa atenção. De antemão, veremos também que se trata mais do que de um exemplo, uma verdadeira via de acesso a um domínio que é seguramente o mais próximo possível, porém, que ao mesmo tempo, por uma espécie de fatalidade de antemão perfeitamente explicável, o pensamento moderno contribuiu a distanciar de nós progressivamente, até ao ponto de fazê-la cada vez mais problemática e de forçar-nos também a por sua existência cada vez mais seriamente em dúvida. Quero falar deste *eu mesmo*, desta realidade do eu mesmo que já temos encontrado, porém, sempre para assinalar sua perturbadora ambiguidade.

Abordaremos agora a questão que compreendem todas as outras; é aquela que eu me apresento quando me pergunto *quem sou* – e mais profundamente ainda quando me pergunto sobre o sentido mesmo desta pergunta. Mesmo que em semelhante contexto uma aproximação como esta pode parecer trivial e até quase digna de piada, é interessante ter em conta aqui com que frequência no mundo atual estamos chamados a levar formulários onde se estabelece isso que nós chamamos *nossa identidade*. A multiplicação destes formulários seguramente é um fato muito significativo do qual haverá lugar para indagar sua razão. Digamos simplesmente que ela está ligada a uma burocratização da qual já falei e onde, fora Kafka e os que têm meditado sua obra, nossos contemporâneos estão longe de ter reconhecido a significação nefasta e metafísica. Porém, parece-me impossível não experimentar, quando preenchemos estes formulários, um sentimento profundo de absurdo, o mesmo que sentiríamos, suponho eu, se tivéssemos que disfarçarmo-nos para assistir a um baile, ainda mais para realizar nossa tarefa cotidiana. Este sentimento tão absurdo me parece que eu o traduziria, por minha conta, dizendo: não tenho mais a mínima consciência de *ser* o que designam estas diferentes menções: filho de... nascido em... exercendo tal profissão. Contudo, tudo isto é rigorosamente exato. Eu seria um mentiroso modificando qualquer destas menções e, portanto, me exporia a muitas graves moléstias. Se se trata de um jogo, ao menos estou forçado a jogá-lo. O que se destaca, por outra parte, é que qualquer outro conjunto de informações parecidas desta mesma ordem, sem lugar a dúvidas, me despertaria os mesmos sentimentos, salvo, talvez, no momento da pura criação, que é quando assumo a identidade que eu escolho. Porém, o interessante é que até uma identidade fabricada por mim acabaria produzindo-me o mesmo sentimento frágil de singularidade, já que se transformaria, por sua vez, em algo semelhante a um velho traje que deveria arrastar atrás de mim. E por a causa da existência deste velho traje pelo que eu protesto: *eu não sou isso*. Um psiquiatra não duvidará fazer-me observar gravemente que há um caminho que me possa levar muito longe, à

mitomania, talvez, e, inclusive, à loucura pura e simples. Porém, desta observação somente pode-se tirar conclusões pragmáticas que não nos interessam considerar aqui. Eu assinalarei que o sentimento ao qual me refiro é, talvez, sem dúvida, completamente estranho a muitas pessoas: por que estas pessoas estão desprovidas de toda fantasia? Creio que é necessário ir muito mais longe e dizer que a ausência deste sentimento deve estar unida a uma deficiência total no plano da criação. Compreenderemos isto muito melhor pelo que se segue.

Imaginemos a estupefação que sentiria um funcionário que me perguntasse se eu sou o senhor Untel e eu lhe respondesse com certeza que não o sou. Concluiria fatalmente que eu estou louco ou que vou pelo mundo adotando uma falsa identidade. Porém, o indubitavelmente certo é que ele não poderia imaginar a verdade da situação: que tanto ele como eu damos à palavra *ser* um sentido distinto. Portanto, será bom que me mantenha dentro dos marcos, seguramente muito estreitos, em que seu espírito se move e ser-lhe fiel às suas categorias por muito rudimentares que me pareçam.

Em troca, nada me impede de pôr-me em presença da estranha dualidade que aparece como implicada neste sentimento e interrogar-me diretamente se eu não me satisfaço a mim dizendo que sou um senhor tal, filho de outro senhor tal, domiciliado em tal lugar, por que sinto, então, esta insatisfação? É verdade quem eu sou?

Observaria, de antemão, que a questão apresentada pelo funcionário se refere a alguém, a alguém em particular, do que poderíamos dizer que se apresenta como portador de um número de ordem. No fundo, tudo transcorre como se me houvesse demandado: declarei a identidade do número 98 e como se eu (?) estivesse encarregado de contestar por ele – como seria o caso por exemplo se ele fosse iletrado ou surdo. Na verdade, o que complica tudo é que realmente eu não sou outro. Se eu fosse outro, é absolutamente claro que a questão se apresentaria de novo idêntica a si mesma. É, portanto, segundo me parece, que em um sentido eu não sou alguém em particular. A partir do momento em que eu reflito, estou inclinado a aparecer ante mim mesmo como não alguém, unido em condições no fundo obscuras a esse alguém particular sobre quem se me interroga e sobre quem não sou seguramente livre de responder o que me agrada, desde o momento em que se me interroga.

Estas são as conclusões às quais podemos chegar em primeiro lugar. Certamente as superaremos. Elas põem, contudo, à luz um aspecto da situação que não se deve deixar de lado.

É somente na medida em que eu me afirmo como não sendo alguém em particular que eu posso não somente reconhecer-me como sendo alguém em particular, mas admitir que exista algum outro. O idealismo de tendência solipsista jamais pôde compreender, enquanto que sou alguém em particular, que não possuo realmente nenhum privilégio ontológico com relação a outros; mais ainda, é de toda evidência que se eu sou alguém é por sua vez em

união e em oposição com um número determinado de outros *alguém*. E isto, o repetiremos, permite resolver, de antemão, sem nenhuma dificuldade, um problema que tem sido complicado, a não mais poder, pelos filósofos do passado.

Em troca, o que subsiste como paradoxo é o fato central que eu apareço, por sua vez, como alguém e como *não alguém* e que nós estamos obrigados a aprofundar aqui um pouco este paradoxo. Poderemos ver mais de perto a natureza desta experiência de si como não sendo alguém? Podemos lhe assinalar um caráter positivo? Ela consiste, parece-me, em reconhecer que as determinações constitutivas do eu mesmo, enquanto que alguém em particular, apresentam certo caráter de contingência, porém, com *relação* a quem? Posso dizer com a maior veracidade que se eu me tomo ao mesmo tempo como espírito universal, apesar de certos testemunhos, como o de Federico Amiel em seu diário, seria, penso eu, arriscado pretendê-lo. Esta realidade misteriosa em *relação* com a qual eu tomo suas determinações como contingentes não é um objeto para mim – ou melhor, será necessário dizer que é um objeto completamente velado -; porém, isto parece ser muito contraditório, porque o objeto não é tal mais que em condição e ser ao menos parcialmente desvelado. Direi, portanto, que é com *relação* a mim mesmo, enquanto sujeito, como estas determinações são experimentadas e reconhecidas como contingentes. Porém, a introdução do vocábulo *sujeito* é suficiente para fazer-nos sentir livres da perturbação? Em que sentido posso tomar-me como sujeito sem fazer de mim mesmo um objeto? Porém, não nos deixemos aqui paralisar pelas dificuldades que no fundo tendem a uma espécie de gramaticalização do pensamento, o acusativo estando unido por nós ao objeto, à objetivação.

Uma das graves debilidades da filosofia até nossa época parece que constitui um simplificar a intransigência, já o disse, e veremos muito mais precisamente, as relações que me unem a mim mesmo sem ver que estas relações podem especificar-se até ao infinito, porque eu posso comportar-me comigo mesmo como dono, como amigo, como adversário, etc. Eu posso tratar-me como um estranho ou como amigo íntimo. Porém, tratar-me como íntimo é tomar-me como sujeito. O sentimento que tem sido sempre tão forte, não somente em muitos místicos cristãos, senão, inclusive, em um Marco Aurélio, por exemplo, de certa realidade sagrada em si mesmo, não pode estar separado da apreensão de si mesmo como sujeito.

E, contudo, se levamos nossa análise um pouco mais longe, não poderemos deixar de tropeçarmos com um fato desconcertante. Esse *eu experimentado*, ou reconhecido como não sendo alguém em particular, em rigor posso dizer que existe? Seguramente se responderá que é, de antemão, uma questão de definição; não obstante, estou obrigado a ter em conta casos infinitamente numerosos onde eu não duvido ao dizer, sem expor-me, portanto, a nenhuma contestação, que alguém ou algo existe; a questão é saber se neste uso corrente da palavra *existir*, estando admitido (além de toda elaboração nocional), posso dizer que também existe o

que eu chamei *realidade velada*; a resposta não me parece duvidosa e é negativa. No sentido usual da palavra existir, sentido que por demais vamos explicar, esta realidade tomada em si mesma não existe, o que não quer dizer necessariamente que ela seja imaginária, porque, sem dúvida, não temos o direito a supor a priori que entre o existente e o imaginário a relação seja tal que o que não seja alguém seja inevitavelmente o outro.

Necessitaremos, sempre mais aquém de toda definição, perguntar-nos se há um sinal da existência ou, mais exatamente, uma existência suscetível de ser designada como existência à qual podemos nos referir; quero dizer por isso, precisamente, uma existência tal que, se eu lhe negasse toda afirmação existencial, fosse qual fosse, se converteria, de imediato, em impensável para mim. Observemos bem que esta busca é fenomenológica e não ontológica. Quero dizer que eu não me pergunto se na ordem do ser há um existente absoluto que não poderia ser mais que Deus e que outorgaria a existência, uma existência derivada, a tudo o que procede dele. Eu parto de mim mesmo enquanto que pronuncio juízos de existência e me pergunto se há um sentido ao qual estes juízos se dispõem e se organizam. Este indubitável existencial não pode justamente ser outro que eu mesmo enquanto que estou seguro de existir. Somente isto exige ser precisado com o máximo cuidado. Eu corro o risco de tropeçar com um ceticismo que pode apresentar-se sob duas formas: *ceticismo integral* ou *ceticismo mitigado*.

O ceticismo integral consistiria em dizer: não estou seguro de que exista alguma coisa – seja o que for. Porém, declarar que pode ou não existir algo, sem dúvida, pressupõe a possessão de uma ideia vaga, ainda que não explícita, do que é a existência; e ao formularmos a pergunta de que se algo que experimentei apresenta este caráter da existência, chegaremos a concluir que não estamos seguros disso. Atrever-me-ia a assinalar que tal pergunta, apresentada em termos tão imprecisos, carece de categoria metafísica, porém, é evidente que, desde uma perspectiva fenomenológica, como a que estamos contemplando, simplesmente não tem sentido. Em consequência, o único que nos interessa ter em conta é a circunstância de que há existências e não existências e perguntar-nos que significado damos a essa diferença, sem apresentar-nos se esta é ou não absoluta ou se essas duas palavras podem ou não conciliar-se. Esta investigação se poderia levar a cabo mais tarde, porém, teremos que referi-la a distintos pontos de vista, dos quais agora consideramos. O ceticismo relativo mitigado consistira em dizer: poderia ser que eu, que me pergunto pela existência, realmente não existia. Parece-me que somente aqui nos tropeçamos ante o que tenho chamado *indubitável existencial*. Tenhamos em conta que devemos proceder aqui com certa cautela. Se na pergunta *eu existo?* se toma o eu de forma isolada e se lhe trata como uma realidade determinada para perguntar-me se a existência é o predicado correspondente a essa realidade, não parece que haverá resposta de algum gênero, nem sequer negativa. Porém, isso nada

mais provaria que a pergunta não está bem formulada e quase diria que é viciosa por duas razões: porque “eu”, em nenhum caso, posso ser tratado com algo, senão que, em dúvida, sou a negação mesma desse “algo”, qualquer que seja, e também porque a existência não é um predicado, como estabeleceu Kant, de uma vez por todas, em sua *Crítica*.

Logo, se “eu existo” pode ser visto como um indubitável existencial, somente é a condição de que se lhe tome como unidade indivisível. Contudo, creio que nos faz falta aprofundar mais, pois fatalmente se nos impõe a pergunta sobre a natureza deste puro imediato. Poderíamos sentir-nos inclinados a descrevê-lo como essencialmente alguns autores modernos estariam dispostos: substituir o *cogito* cartesiano por *sentio, ergo sum*. Porém, não é difícil demonstrar que tal troca se realizaria somente em aparência, já que desde o momento em que intervém algo que implica uma ingerência (presente na palavra *ergo*) sem dúvida há pensamento, de maneira que o “eu sinto” está implicado ao “eu penso”, ou melhor: trata-se do mesmo *eu penso* não manifesto. Creio, contudo, que a afirmação “eu existo” forma parte de outra ordem e, portanto, se encontra à margem de toda ingerência. Com um matiz afetivo muito particular, vejo-a expressar-se nos primeiros versos de *Cabeça de Ouro*, de Claudel:

> Me voici,
> Imbécile, ignorant,
> Homme nouveau devant les choses inconnues,
> Et je tourney la face vers l”Anée et l’arche pluvieuse,
> J’ai plein mon couer d’ennui,
> Je ne sais rien et je ne peux rien. Que dire? Que faire?
> A quoi emploierai-je ces mains qui pendent? Ces pieds qui m’emmènent comme les songes? [1]

Não falamos aqui ante a existência em sua nudez. Gostaria também de fazê-la presente na memória do menino de olhos brilhantes que parece gritar: “Aqui estou, que sorte!”. Tal como escrevi em outra obra minha: “*Quando afirmo que existo... vislumbro obscuramente o fato de que não sou somente para mim, senão que me manifesto; melhor será dizer que eu sou manifesto: o prefixo “ex” em existir é da maior importância.* Eu existo*: isso quer dizer que eu me posso dar a conhecer ou a reconhecer seja por outro, seja por mim mesmo enquanto eu finja uma alteridade falsa*”. Uma dificuldade pode surgir aqui. Pode alguém sentir-se tentado ao observar que existe a possibilidade de distinguir entre o fato de existir e o fato de dizer ou dizer-se que existimos. Porém, aqui pode ser que o verbo *dizer* seja ambíguo. Para dissipar ao

[1] Aqui estou eu,
Imbecis, ignorantes,
Novo homem na frente de coisas desconhecidas,
E torno a enfrentar a Anee e a arca chuvosa
Eu tenho meu coração sensível, cheio de problemas,
Eu sei que eu não posso fazer nada. O que posso dizer? O que fazer?
Para que eu poderia usar essas mãos? E os pés que me levam os sonhos?

máximo esta ambiguidade, eu diria que o existente, como indubitável, parece-me unido a uma consciência exclamativa de si: ela se traduz no menino (e também provavelmente no animal) por gritos, saltos, tomando no adulto formas mais temperadas, pois a este imediato o recobre o hábito e, pouco a pouco, também todas as superestruturas de uma vida burocratizada; é certo, com efeito, que todos tendemos a convertermo-nos em burocratas e isto não somente em nosso comportamento exterior, senão em nossas relações conosco mesmos, o que, em suma, quer dizer que entre nós e a existência interpomos cortinas cada vez mais grossas.

Sendo assim, afirmaremos categoricamente que a consciência exclamativa de existir e a existência são realmente inseparáveis; a dissociação não pode realizar-se aqui sem terminar por desnaturalizar tudo o que está posto em questão; separada desta consciência exclamativa, a existência tende a reduzir-se em seu próprio cadáver; porém, este cadáver da existência não há nenhuma filosofia que possa ressuscitá-lo. Observemos, sobretudo, que o caráter massivo desta existência, deste indubitável, nunca será o suficientemente sublinhado; se, como eu creio, nos encontramos aqui em presença de um dado chave, deve-se reconhecer, de antemão, que não é transparente a si mesmo; nada, portanto, se parece menos ao eu transcendental, que, em certo sentido, em Kant, porém, com maior força, todavia, em seus sucessores, se estabelece no coração, no centro da arena filosófica. Esta não transparência está implicada no que se disse mais acima, no fato de que eu me afirmo como sendo, por sua vez, para mim e para o outro; e esta afirmação não é separável do que agora nos ocupará, quero dizer, de meu corpo, meu corpo enquanto meu, enquanto que não despossuído do índice em si tão misterioso que representa aqui o pronome possessivo.

Observemos em seguida que em nenhuma parte aparece mais claramente aquilo que tenho chamado *reflexão segunda*, isto é, a reflexão recuperadora. Com efeito, a reflexão primeira, pelo contrário, é encarregada de romper o laço frágil ao qual se refere aqui a palavra *meu*. Este corpo que eu chamo *meu corpo* não é verdadeiramente mais que um corpo entre uma infinidade de outros. Não está investido, em relação a eles, de nenhum privilégio, seja qual for. Não é suficiente dizer que isto é objetivamente verdadeiro, que é a condição de qualquer objetividade, que é o fundamento de todo conhecimento científico (da anatomia, da fisiologia e qualquer outra disciplina que se lhe relacione). A reflexão primeira, portanto, se desinteressa radicalmente de que este corpo é meu; ela registra o fato de que tem exatamente as mesmas propriedades, é sujeito dos mesmos desenvolvimentos e tem a mesma destruição que qualquer outro corpo. Falando objetivamente, é essencialmente não privilegiada; e, de maneira espontânea e ingênua, tende-me a fazer a ilusão e a atribuir-me não sei que misteriosa imunidade; porém, a experiência geralmente dissipa esta ilusão e a reflexão primeira me obriga a reconhecer que é assim.

Bem entendido, tudo isto não será negado pela reflexão segunda, porém, aqui esta reflexão se traduz pela refutação a pôr-lhe ponto final no momento da dissociação entre meu corpo considerado como um corpo qualquer, e o corpo que eu sou, porque precisamente é seu ponto de apoio, é seu trampolim, é a indistinção existencial que temos buscado acima, não certamente para defini-la (porque ela é verdadeiramente prévia a toda reflexão), senão para designá-la ou para evocá-la em seguida.

É fácil ver que o dualismo da alma e do corpo apresentado por Descartes se move dentro da reflexão primeira. Descartes, pelo contrário, em uma passagem particularmente obscura, esteve movido a falar da união da alma com uma terceira substância. Porém, eu me proponho aqui, sem referir-me a tal ou qual doutrina filosófica conhecida, apegar-me diretamente a esse dado não transparente que constitui meu corpo enquanto meu, aquém da dissociação praticada pela reflexão primeira. Como pode proceder aqui a reflexão primeira? Ela não pode evidentemente fazer outra coisa que exercer-se sobre os procedimentos aos quais tem recorrido a reflexão primeira para restaurar um conjunto unitário entre os elementos que de antemão esta reflexão primeira desuniu. Ainda neste esforço de unificação, esta reflexão permanece em sua qualidade de primeira, posto que continua sendo prisioneira das oposições que ela tem instituído de antemão em vez de pôr em questão sua validade última. Tudo se volve realmente claro na perspectiva seguinte: se nos mantemos dentro dos marcos de uma lógica secular entre o sujeito e o predicado, seremos levados a considerar a alma e o corpo ou como coisas distintas entre as quais deve existir uma relação determinada, suscetível de ser formulada de maneira abstrata, ou consideramos o corpo como uma coisa na qual isso que chamamos impropriamente sua alma seria somente um predicado ou o inverso. As razões em conta destas duas últimas interpretações já se têm considerado e são demasiado evidentes parar que agora voltemos a elas. Em outro lugar se encontram implícitas ao longo destas investigações. Falta, contudo, examinar um dualismo: ao adotar formas diversas, podem apresentar-se estas à maneira de um paralelismo spinozista ou, melhor, como uma doutrina da interação. Porém, enquanto em um como em outro caso o corpo e alma são tratados como coisas, o que, dito em um plano discursivo, os converte em termos que cremos estritamente definidos e que suponhamos relacionados entre si de uma maneira determinada. Quisera mostrar que, se refletirmos sobre as implicações do que eu chamo meu corpo, este postulado aparece como devendo ser refutado e as consequências deste rechaço apresentam uma importância capital.

Antes de tudo observemos que a afirmação “meu corpo” equivale a negar a interpretação paralelista, já que supõe certa intimidade entre eu, qualquer que seja a significação exata desta palavra, e meu corpo que não teria lugar em um esquema paralelista. Responder-me-á, talvez, que a crença nesta intimidade é uma simples ilusão que o filósofo,

enquanto tal, está chamado a dissipar. Porém, recordemos uma vez mais que procedemos em tudo isto de uma maneira estritamente fenomenológica, isto é, que buscamos pôr em relevo as implicações da experiência. Desde este ponto de vista se trata de saber onde se situa o filosofo que tem a pretensão de dissipar esta crença ilusória. Somente poderia atingi-lo fazendo extração de sua própria experiência, porém, então, nos seria sempre possível pensar que substitui esta experiência por simples esquemas abstratos e que em definitivo permanece mais aquém dela, muito longe de transcendê-la. Quanto a mim, considero que minha experiência implica a possibilidade de comportar-me de uma ou de várias maneiras, por sua vez precisas e variadas, em relação ao meu corpo; posso prestar-me aos seus caprichos, posso, pelo contrário, tratar de dominá-los. Ele pode converter-se em meu tirano, porém, eu posso, também, fazê-lo meu escravo. Somente pela acrobacia sofística posso fazer entrar estas constatações nos marcos da tese paralelista; e no ponto ao qual temos chegado eu não posso ver nenhum motivo sério para fazê-lo. Em troca, cada uma destas experiências implica em sua base este dado opaco: meu corpo.

Ser-me-á necessário ver agora se a análise da posse em geral pode ajudar-nos a aclará-lo.

Meu corpo é meu no sentido em que eu direi, por exemplo, de meu cachorro que me pertence? Observemos de antemão que a questão de origem neste caso não tem interesse. Meu cachorro me pertence independente se o encontrei quando errava miseravelmente pela rua ou o encontrei em um comércio. Posso declarar que é meu se ninguém o reclama; porém, isto não é verdade mais do que com uma condição e ela é negativa. Para que ele seja verdadeiramente meu e não de uma maneira simplesmente nominal, é necessário que haja entre nós certo tipo de relações; é necessário que ele viva em minha casa ou, ao menos, que ele viva em condições concretamente determinadas por mim, se, por exemplo, o coloquei em pensão em casa de um doméstico ou um granjeiro; tanto em um como em outro caso eu o mantenho, direta ou indiretamente, eu assumo a tarefa de sua manutenção. Isto implica, portanto, certa reciprocidade. Meu cachorro não é verdadeiramente meu se não me reconhece, se não me obedece, se não parece dar testemunho ante mim de um sentimento que se possa interpretar como afeto ou ao menos como medo. Eu ficaria ao ridículo se continuasse chamando meu cachorro a um animal que me ignora totalmente, que não me tem em conta para nada; e esta chacota de que sou objeto aqui é muito significativa porque ela está unida a uma ideia muito positiva do que deve ser este cachorro para mim, pelo que eu tenho o direito de dizer na verdade: ele é meu.

Se agora estamos em situação de reconhecer que relação pode haver entre um modo de posse como este e o laço que constitui meu corpo enquanto meu, devemos constatar que a analogia nos leva muito longe. Antes de tudo existe minha indiscutível pretensão de reivindicar

meu corpo para mim (tal é o título de uma péssima novela publicada alguns anos: *Meu corpo é meu*). Esta reivindicação somente fracassa ali onde há escravidão, pois o senhor decreta, ao contrário, que é a ele quem pertence o corpo do escravo porque o comprou ou por qualquer outra razão relativa a certa conjuntura histórica. Ainda é necessário assinalar que ali onde a escravidão existe de fato o escravo sente obscuramente sua situação como essencialmente injustificável e incompatível com certo direito profundamente inscrito em sua estrutura; eu chegaria a dizer que um ser que houvesse perdido até a consciência obscura desta violação não seria um ser humano. Porém, isto não é mais que um estado limite ao qual não posso absolutamente chegar-se enquanto sentimento de si mesmo subsiste; eu quero dizer que até mesmo escravo não pode não guardar o sentimento de seu corpo como seu.

Por outra parte, a analogia conduz ao papel que desempenha a manutenção. Quando eu digo meu corpo eu me refiro à necessidade em que estou de ocupar-me de sua subsistência. Aqui, por outro lado, há um limite, um limite superior desta vez, o qual implica o ascetismo em sua plenitude; porém, aqui ainda nós saímos da realidade da vida, porém, saímos pelo alto e, bem entendido, é no jogue em quem convém pensar mais do que no anacoreta. Este duplo limite, esta dupla possibilidade, está, por outra parte, no ponto mais alto que é característico de nossa situação ou de nossa condição e nunca devemos perdê-lo de vista.

O que digo da obediência do cachorro se aplica também à minha unidade com meu corpo; este não é mais que na medida em que eu estou em situação de controlá-lo. Porém, nesse registro existe um limite interior; se depois de uma desordem grave eu perco todo o controle sobre meu corpo, ele cessa de ser meu pela razão profunda de que eu não sigo sendo meu. Porém, provavelmente, no outro extremo do teclado, o jogue cessa também de ser eu para si mesmo e isso pela razão inversa, posto que seu controle exercido sobre seu corpo seja absoluto, já que desaparece a zona média, que é aquela que nós chamamos própria da vida normal e que tem sempre um caráter parcial, sempre, de certa maneira, ameaçado.

Este fato, uma vez que o reconhecemos tal como o temos feito, convém interpretá-lo, porém sem ter em conta o que, apesar de tudo, tem de especial: meu cachorro, como por outra parte qualquer outro objeto que me pertença, se me apresenta como distinto do ser espaço-temporal que eu sou, como exterior a este ser. Tomando as coisas literalmente, não forma parte deste ser ainda que depois de uma longa coabitação pode criar-se um laço especial e misterioso, algo como o acercamento preciso do que nós mais tarde chamaremos a intersubjetividade.

Porém, a questão essencial se refere aqui ao *ter* enquanto tal. E não é difícil ver, creio, que o laço que há entre meu corpo e eu é, na realidade, o modelo não representado, senão sentido, a que se refere toda posse, como, por exemplo, a do cachorro; porém, não é verdade

que esse laço possa ser em si mesmo definido como uma maneira de possuir. Em outros termos, é por um recorrido literalmente paralógico como eu busquei no pensamento minha relação com meu corpo a partir de minha relação com meu cachorro. A verdade é que no interior de toda posse, de todo modo de posse, há como que um núcleo sentido e esse núcleo não é outro do que a experiência em si mesma não intelectualizável, do laço pelo qual meu corpo é meu.

Poder-se-ia aclarar isto, em certa medida, fazendo observar que o eu da posse não pode nunca reduzir-se, nem sequer no pensamento, a um ego inteiramente desmaterializado. Parece-me impossível conceber como um ego desmaterializado pode, todavia, ter a pretensão ou a preocupação de possuir; e justamente pretensão e preocupação estão implicadas em toda posse.

Em segundo lugar – e esta observação prolonga e aclara a precedente -, minhas posses, enquanto as retenho, se me apresentam como anexos ou complementos sentidos de meu próprio corpo; isto se faz extraordinariamente claro cada vez que, por uma razão ou por outra, o laço entre minhas posses e eu se encontra quebrado ou simplesmente ameaçado. Eu experimento, então, com efeito, uma espécie de deslocação que se apresenta como perfeitamente comparável ao que eu pressinto quando a integridade de meu corpo está diretamente comprometida; palavras tais como *desgarrar* ou *arrancar*, na linguagem empregadas a propósito dos sentimentos, aqui são particularmente significativas. Devo dizer, pois, uma vez mais, que ter, no sentido forte e preciso da palavra, deve ser pensado por analogia com a unidade *sui generis* que constitui meu corpo enquanto meu. Sem dúvida, já o disse no caso da posse externa, a unidade é imperfeita; o objeto que eu possuo pode estar perdido, pode ter sido roubado, pode estar deteriorado – e eu, possuidor despossuído, eu subsisto. Eu permaneço, contudo, afetado por esta perda e isto tanto mais quanto eu estou, se me atrevo a dizê-lo, com mais força e com mais profundidade. A tragédia de todo ter consiste invariavelmente no esforço desesperado por identificar-se com alguma coisa que, contudo, não é nem pode ser idêntica ao ser que a possui. Assim, isto se faz particularmente evidente quando do que se trata é da posse de outra pessoa, que, por fato mesmo de sê-lo, refuta deixar-se possuir. Este é o sentido de *A escola das mulheres* de Molière que por certo segue sendo para mim uma das obras mestras do teatro universal. E a última parte de *Em busca do tempo perdido* conta a desesperada tentativa do protagonismo para sequestrar Albertine e, desta maneira, sentir-se seguro dela, o que é outro exemplo ilustrativo da mesma tragédia.

Porém, precisamente o que se nos revela como característico e excepcional com relação a meu corpo é que a independência da coisa possuída com respeito à realidade possuidora não parece poder-se afirmar. Ou com maior precisão: minha experiência se estrutura de tal maneira que não tenho forma de saber o que será de mim uma vez que este

laço, este *vinculum*, tenha sido quebrado pela morte. (Voltaremos a tratar com devida amplitude este ponto nas lições correspondentes à segunda série, onde se fará a investigação de como pode resolver-se este *impasse* metafísico). Porém, por hora temos que reconhecer que minha situação como ser encarnado esconde um interrogante que na ordem objetiva carece de resposta.

A fim de explorar melhor esta situação, a abordaremos por outro caminho e, naturalmente, será a reflexão segunda aquela que venha em nossa ajuda.

É inevitável que tenha de meu corpo uma concepção essencialmente instrumental, no sentido mais amplo desta palavra, ou também como órgão que me permita atuar no mundo e, portanto, enxertar-me nele. Apesar de que é provável que devamos superar esta interpretação, à primeira vista parece que o pensamento de Bergson implica uma relação entre o corpo e a alma. Porém, convém proceder aqui mais ou menos de igual maneira quando analisamos o ter, quer dizer, perguntando-nos pelo que implica a noção de instrumento e como é possível conceber uma ação instrumental.

É evidente que todo instrumento é um meio artificial para entender, desenvolver e reforçar um poder preexistente que possuirá aquele que o emprega. Isso funciona assim até para o utilitário mais simples, tal é uma faca ou uma espátula, porém também se aplica aos aparatos ópticos mais complicados que somente podem atuar prolongando o poder da vista. Estes poderes aos quais nos referimos são os que chamaríamos as características ativas do corpo organizado. Até se poderia dizer que, considerado tal como em verdade é, seja dinamicamente em pleno funcionamento, o corpo consiste no conjunto de tais poderes. Conjunto, e não soma, já que esta última palavra seria inapropriada para fazer referência ao tipo de totalidade que se trata neste caso. Seria melhor dizer que cada um destes poderes não é mais que uma especificação dessa unidade. Ao referir-me à unidade falo do corpo como de um aparato com multíplices fins que considero desde fora. Porém, não duvidemos que não estamos perguntando-nos pelo corpo, senão por meu corpo. E precisamente desde este ponto de vista tudo se modifica.

Meu corpo é meu, pois não o contemplo, não ponho um intervalo entre ele e eu, não é objeto para mim, senão que eu sou meu corpo. Com certeza, o sentido do verbo *ser* aparece aqui, à primeira vista, obscuro, quase como se fosse essencialmente negativo. Afirmar que eu sou meu corpo implica a supressão do intervalo que, pelo contrário, restabeleceria se dissera que meu corpo é meu instrumento. Observemos, sobretudo, que se eu estabeleço a relação instrumental de maneira inevitável me obrigo a uma regressão infinita. Porém, se, como temos visto, é verdade que um instrumento prolonga os poderes do corpo, não é possível considerá-lo como instrumento sem imaginar outro corpo, chame-se mental, astral ou como se queira, do que o corpo somente seria instrumento. Porém, dado que esse corpo mental, astral, etc., é

também um corpo, de novo se apresenta a mesma questão e prossegue-se ao infinito. A regressão somente é evitável de uma maneira: afirmar que este corpo que pode pensar de maneira fictícia a partir dos instrumentos que prolongam sua ação, enquanto que é meu corpo não é instrumento. Dizer a expressão *meu corpo* é, de certa maneira, dizer também *eu mesmo* e situar-me aquém ou além de toda relação instrumental.

Aqui devemos proceder com cautela, pois há uma forma de conceber, ou melhor, de imaginar a identidade entre meu corpo e eu que ficaria reduzida a um materialismo tosco e alienado. Careceria por completo de sentido que eu me afirmasse como idêntico ao corpo que podem ver os demais, que tocam e que para mim mesmo é outro, assimilado por mim a qualquer corpo; dito em uma palavra: ao corpo objeto. Somente posso afirmar que sou meu corpo se reconheço que este corpo, em última instância, não é assimilável a esse objeto, como tampouco a uma coisa. E assim é como fazemos intervir ao corpo sujeito. Desde que mantenhamos com ele certo tipo de relação (e esta palavra não é por completo a apropriada) que não se deixa objetivar, posso afirmar-me como idêntico ao meu corpo e, inclusive, a palavra identidade não é a mais adequada, já que somente é aplicável a um mundo de coisas ou mais precisamente de abstrações que uma encarnação enquanto esta inevitavelmente transcende. A palavra encarnação, que usarei continuamente, aqui designa continuamente a situação de um ser unido ao seu corpo essencial e não acidentalmente.

Em meu primeiro *Jornal Metafísico* falei de uma *meditação simpática* para dar nome a esta comunicação não instrumental. Não direi que a expressão me satisfaça por completo, porém, ainda hoje, depois de um quarto de século, entendo que é a menos defeituosa. A fim de aclarar seu significado, creio conveniente não duvidar que meu corpo, enquanto meu, se me aparece antes de tudo como sentido; somente pode ser meu corpo na medida em que sou um ser que sente. Desde esta perspectiva, parece que ele se beneficia de uma prioridade absoluta em tudo o que sinto a respeito de qualquer outro corpo que não seja meu. Porém, a rigor, realmente posso sentir alguma outra coisa? E sentir outra coisa não seria sentir-me como sentindo outra coisa de maneira que somente estaria em presença de modificações desse mesmo sentir?

Porém, isto não é tudo, já que também poderia perguntar-me se não estou obrigado a utilizar esse corpo meu para sentir a realidade de meu corpo, resultando ser este, por sua vez, o que sente e o sentido. Observemos que esta mesma pergunta envolve, de novo, a relação instrumental que se introduz sorrateiramente. Apresentei simplesmente que a função de sentir somente se pode exercer graças a certo mecanismo que seria meu corpo, com o qual volto a cair em todas as contradições já apresentadas. Não seria necessário, então, chegar à conclusão de que sentir não é propriamente uma função, que não há instrumento para sentir e

que, portanto, essa não instrumentalidade do sentir é a que se refere a expressão que nomeio como meditação simpática?

Estamos obrigados, portanto, a perguntar-nos pela natureza do sentir e, em consequência, criticar a representação que habitualmente nos fazemos desse sentir e que é prévia a toda reflexão filosófica.

SEXTA LIÇÃO: O SENTIR COMO UM MODO DE PARTICIPAÇÃO

Iniciarei recordando as condições graças às quais chegamos a apresentar o problema da natureza do sensível.

A última vez que partimos da pergunta *quem sou eu*, essa nos conduziu a buscar as relações existentes entre meu ser, entendido como meu modo de existência com o que chamo meu corpo. Tentarei mostrar a continuação, com motivo da posse, e também da relação instrumental, a qual se intenta imaginar a relação como exterior entre meu corpo e eu, invariavelmente chego a uma contradição que se traduz em uma regressão infinita. E isto, por sua vez, me conduz, por meio da negação, a afirmar que eu sou meu corpo. Porém, já anteriormente havíamos visto que essa expressão em si mesma está afetada de ambiguidade e que aqui não se deve tomar o sentido que lhe concederia o materialismo. Sou meu corpo, já que este revela um gênero de realidade essencialmente misteriosa não redutível às determinações, por muito complexas que estas sejam, e que apresenta enquanto é objeto. Temos que recordar o sentido concreto que se tem dado a esta palavra. O corpo é objeto desde o momento em que se pode conhecer cientificamente, em que se apresenta um motivo de investigação ao conhecimento científico e também porque se presta a um todo um conjunto de técnicas diferentes que se lhe aplicam e vão desde a higiene até a cirurgia. Também, e ainda que se tenha julgado necessário dize-lo na lição anterior, é evidente que minha condição de ser encarnado também implica para mim a possibilidade de ter em conta meu próprio corpo igual a qualquer outro, e é essencial que assim seja. Isso se articula com o que na quarta lição disse a propósito da verdade, sobre o meio inteligível onde os espíritos se comunicam entre si e também consigo mesmos.

Porém, não é possível insistir em que meu corpo tem de específico enquanto meu sem nos determos antes no sentir enquanto tal. Essa prerrogativa somente pode corresponder-me a mim, já que o sentir está indissoluvelmente ligado à realidade de que este corpo é o meu e não outro entre tantos. No curso de um passeio pelo campo, acompanhado por um amigo, lhe conto que me sinto cansado; meu amigo me olha sem acreditar, pois ele se sente em plena forma. Respondo-lhe, não sem certa energia, que ele não está dentro de mim e que, portanto, não pode saber o que eu sinto. Não lhe sobra outro remédio do que aceitar minha palavra, ainda que sempre lhe fique o recurso de pretender que dou demasiada importância às minhas sensações e que, se fosse ele quem as padecesse, faria abstração delas. É evidente que não se pode discutir sobre este tema. De qualquer maneira, eu sempre poderia aduzir que o que ele chama as mesmas sensações, se fosse ele quem as experimentasse e não eu, então, não seriam as minhas e, em consequência, sua atitude carece de sentido.

Porém, isto nos situa diretamente em uma questão difícil que nos inclinamos a elucidar com demasiada frequência; trata-se de saber o que é o sentir e como é possível.

Viu-se que ao intentar a compreensão do fato de sentir meu corpo, encontro um obstáculo, já que o corpo é exposto como condição instrumental de um sentir que se refere a si mesmo, a não ser que se admita que o sentir não se deixa instrumentalizar, pois não é em si equiparável a uma função exercida por meio de um aparato determinado.

Será necessário que nos perguntemos o que é a sensação e de que maneira se faz possível para aclarar esta questão. Tomarei aqui a argumentação que desenvolvi em meu *Jornal Metafísico* e no artigo *Existência e Objetividade*, o qual somente é uma expressão mais elaborada do mesmo tema.

Limitando-nos ao que nos aporta a reflexão primeira, impossível evitar a consideração de que a sensação é algo emitido por uma fonte desconhecida, ainda que situada no espaço e captada pelo que denominaremos um sujeito, aclarando que se trata de um sujeito pensado objetivamente, isto é, de um aparato material. Dito em outros termos, assimilamos a sensação a uma mensagem. É muito difícil, para não dizer quase impossível, que o espírito, enquanto se mantém no nível da reflexão primeira, não afirme que a sensação emitida em X, quer dizer, em qualquer parte e de maneira talvez inespecífica, possa transmitir-se sob condições que a física represente de maneira inteligível para nós e que seja finalmente recebida e transcrita pelo que sujeito que sente. Em uma palavra: chegaremos inevitavelmente a pensar que o fato de sentir é a maneira que tem duas estações de comunicar-se entre si e nisto, como na telepatia, sobre a qual voltarei mais tarde, a imagem do telégrafo sem fios joga um papel determinante. Temos de observar que a comunicação pode conceber-se e até imaginar-se desta forma, se professe ou não uma doutrina *pan-psiquista* como, por exemplo, a de Fechner. Alguns admiram somente uma das duas estações como tal dizendo, inclusive, que a segunda não é uma estação mais que no momento em que responde a uma mensagem. Em muito menor número haverá outros que acreditam ao emissor possuindo uma consciência prévia, por tênue ou difusa que seja, referida à mensagem que nos envia. O exemplo mais propriamente subjetivo que encontraríamos a respeito seria o do odor, o de um perfume: move-se algo, transmite-se algo deste jardim do qual provém os eflúvios que percebo até meu organismo. Isso é considerado pelo físico como uma simples vibração, porém o pan-psiquista entende que desde o começo deste movimento deve existir algo comparável em sua essência a um ato de consciência talvez a um gozo indistinto de existir.

Agora: o que tanto o pan-psiquista como o físico aceitam sem pô-lo em questão é como tal violação, seja qual seja sua origem, sempre que chega ao seu destino, seja transcrita na linguagem olfativa. É importante assinalar que este fenômeno é o único decisivo para prosseguir nossa investigação. As conjecturas que fazemos, inverificáveis no fundo, referidas à

sua origem, apresentam um caráter hiperfenomenológico. Somente desde uma perspectiva estritamente metafísica se pode chegar a tomar posição a favor ou contra a hipótese pan-psiquista. Não centraremos a atenção nisso; e, como em outra parte, se existe uma presença da flor em si mesma, por indistinta que se imagine, talvez somente se revele graças a uma intuição de essência poética.

Porém, ao contrário, é de grande importância perguntar-se se tem sentido imaginar a possibilidade de uma transcrição ou de uma retranscrição desta mensagem pretendida em termos de linguagem sensorial, seja qual for, por outra parte, sua origem.

Será útil, com respeito à ideia de tradução ou transcrição, proceder tal como o fazemos ao referir-nos à relação instrumental, a qual nos conduzirá a tirar conclusões paralelas.

O que entendemos por traduzir? Por definição trata-se de substituir um código dado por outro ao menos parcialmente diferente. Observemos, contudo, que somente poderá haver tradução quanto tanto um quanto outro, ainda que heterogêneos, sejam necessariamente objetos, quer dizer, propostos ao espírito. Assim, por exemplo, a tradução de um texto a um idioma diferente ou a tarefa de decifrar um criptograma. Em ambos os casos se necessita um código ainda que seja um simples dicionário.

Contudo, precisamente no caso em que vimos trabalhando não existe nada semelhante. Para levar a cabo minha atividade de tradutor me faz falta um dado prévio; porém, o acontecimento presencional que eu considerei transcrita em linguagem sensorial, segundo esta hipótese, não pode ser-nos dado de nenhuma maneira. Se nos damos conta à primeira vista, é porque estamos fascinados pela representação física e confundimos a sacudida comunicada ao nosso organismo e o fato, para ele, de haver sido dado ao sujeito. No fundo, materializamos a misteriosa relação envolta na palavra *dado*. Porém, se nos mostrarmos mais exigentes, nos veremos condenados a um dilema: ou bem com efeito devemos reconhecer que este acontecimento físico não me é dado de nenhuma maneira, ainda que possa introduzir algumas modificações em meu organismo, enquanto que este é em si mesmo tratado como puro objeto, é de toda evidência impossível que este acontecimento não possa ser convertido em fatos sensoriais; ou melhor se buscará chegar este vazio recorrendo à hipótese das sensações inconscientes. Tudo isto, contudo, é insustentável para a reflexão: ou se retrocede ante a dificuldade e se intenta saber como é possível a sensação inconsciente, de forma que se se sustém a interpretação geral haverá que considerar tal sensação inconsciente em si mesma como uma mensagem e se voltará de novo ao princípio ou, pelo contrário, se afirma que é primária, quer dizer, irredutível, pelo que não se pode considerar como uma mensagem e, então, se derruba a interpretação geral. Porém, se desta maneira a questão parece resolvida, deve-se unicamente a um simples artifício que consiste em tomar como ponto de partida algo que, na realidade, não sabemos o que é: a sensação inconsciente.

Porém, pode se vislumbrar algum caminho que, de alguma maneira, nos indique a solução desta espécie de labirinto? A reflexão segunda dirá que o postulado inicial deve pôr-se em dúvida e que a sensação enquanto tal não deve certamente equiparar-se a uma mensagem, já que toda mensagem supõe em princípio uma sensação, exatamente igual a qualquer instrumento, tal como vimos antes, supõe a existência prévia de meu corpo.

Consideremos, pois, se é possível fazermos uma ideia não tão definitivamente negativa das conclusões às quais nos conduziu esta discussão sem duvidar que se trate de saber que resposta poderia dar-se à pergunta inicial: quem sou eu?, assim como averiguar o que quero dizer exatamente com isso.

Toda transmissão, toda ação instrumental, qualquer que seja, deve ser considerada como uma forma determinada de mediação. Entendo por mediação a operação que consiste em alcançar um objetivo, não importa qual seja, utilizando mediadores, quer dizer, passando por...

Desde o ponto de vista do pensamento, já Hegel viu, com uma força e uma claridade incomparáveis, que todo o imediato se apresenta como mediatizável até o infinito, o que é certo sobretudo para as determinações constitutivas da experiência imediata, já que tem lugar *aqui* e *agora*. Aqui é um lugar concreto do espaço que define pela rede infinita de determinações espaciais em geral. Agora é um momento do tempo que mantém uma união rigorosa com os outros momentos temporais. Isso, por sua parte, não implica, de nenhuma maneira, que estas determinações espaciais ou temporais possam integrar um todo exaustivo, o qual, aos meus olhos, não teriam nenhum sentido. O que nós devemos simplesmente reconhecer é que o privilégio que me vincula o *aqui* e o *agora* não se justifica desde o ponto de vista do pensamento enquanto tal.

Porém, desde o momento em que intervém meu corpo enquanto meu o fato de sentir que não é separável do anterior, se descobre uma perspectiva completamente diferente e estamos, então, na obrigação de reconhecer a necessidade de fazer intervir o que chamarei um imediato não mediatizável que é a raiz mesma da existência. Em torno a esta ideia difícil como a reflexão se sustém de certa maneira para irradiar mais distintamente sua localização. Isto será o único meio de superar em princípio as dificuldades com que temos tropeçado no curso de nossas buscas anteriores.

Assinalemos de antemão que agora nos encontramos melhor situados para dar conteúdo ao que precedentemente se disse referido a: *eu existo* considerado como sinal da existência em geral. A tentação em sua origem poderia ser contemplar este *eu existo* como uma espécie de núcleo, de certeza subjetiva, “o que, apesar de tudo, não nos permitirá saber dos limites do idealismo”, porque a questão de saber se a esta consciência subjetiva de existir corresponde uma existência que permanecerá aberta. Porém, aqui não é possível, de

nenhuma maneira, a partir do momento em que temos superado a ideia da sensação-mensagem.

É necessário ver bem, com efeito, que o solipsismo subsiste ao menos como ameaça enquanto nos obstinamos em pensar que sentir é o mesmo que transcrever, já que a natureza e a existência da estação emissora permanecem sendo duvidosas. Porém, me importa por em evidência que não sucede o mesmo no plano em que nos encontramos agora.

Com efeito: achamos-nos na situação do ser humano que realiza uma descoberta: a chave que tem na mão para abrir a porta não pode ser introduzida na fechadura. Faz-se necessário intentar a operação com outra chave, quer dizer, tratar de levar a cabo a interpretação do sentir com uma linguagem distinta, uma linguagem não instrumental. Antes de tudo não se pode duvidar que o termo interpretação em si mesmo seja ambíguo. Desperto-me à noite ouvindo um ruído estranho. Minha imaginação elabora instantaneamente uma hipótese de maior alarme: haverá entrado um ladrão? Porém, de repente me recordo que uma pessoa das que vivem na casa me havia dito que chegaria muito tarde. No momento me tranqüilizo, pois interpretei o ruído e o sentido de alarme desaparece. Enquanto sou alguém em movimento, cuja atividade somente se desenvolve sobre objetos bem definidos e descritos, cada um dos quais ocupa um lugar concreto e pode ser raramente designado, é evidente que este é exatamente o gênero de interpretação que necessito em minha vida cotidiana. Porém, poderia ter buscado meu revólver, afrontado a presença do ladrão ou simplesmente chamado a polícia. Felizmente todas estas desagradáveis eventualidades se encontram excluídas. Somente me resta voltar a dormir.

Porém, agora se trata de uma interpretação não somente distinta, senão, em certa maneira, oposta, já que se refere ao fato mesmo de que se poderia ser alertado ainda que com resultado inútil: como foi possível isso? É certo que, enquanto nos limitemos ao que pode ser descrito, se ensaie uma explicação desta ordem: ao ser um aparato físico extremamente sensível, sofri um estremecimento como sofreria um vidro que tivesse sido golpeado; porém, na realidade quando faço menção deste aparato não falo propriamente de mim e nada pode fazer que coincidamos. Daqui que nos vejamos obrigados a solicitar a ajuda do que denominei imediato existencial, quer dizer, daquilo que *eu sou*. Talvez pudéssemos afirmar, com o propósito de aclarar ainda que seja por via negativa esta questão tão difícil, que não se trata de nada que possamos considerar um conteúdo de pensamento, pois todo conteúdo engendra meditações sem as quais nem sequer é conteúdo. Insistiremos sobre dito imediato não mediatizável mais adiante e antecipando o que explicarei na nona lição, entendo que é útil assinalar agora que este problema desaparece em sua totalidade se apelamos ao que chamo “consciência exclamativa de existir”, já que nesta exclamação há algo que transcende todo o conteúdo.

Nestas circunstâncias a chave que busquei representa a ideia de participação, ideia cuja importância se me fez manifesta em minhas primeiras investigações, anteriores à primeira guerra mundial e que ocupam lugar tão destacado no pensamento de Louise Lavelle. Contudo, topamos de imediato com um obstáculo, já que devemos evitar a concepção desta participação em termos de objetividade. Aqui, como em outras circunstâncias, nos vemos obrigados a desenvolver algo parecido a um jogo onde o limite seria dado pelo objetivo, pelo que se possui. É aqui que nos achamos ante uma torta em cuja repartição reclamo minha parte e isso é o que chamo o essencialmente objetivo, pois consiste em uma porção de algo que se acha frente a mim, que se pode pesar e medir e que, em consequência, se presta a uma série de manipulações e somente existe sob estas condições. Pode-se assinalar que se peço minha parte é, por consequência, para comê-la, ainda que seja possível não consumi-la de imediato, guardando-a para mais tarde ou presenteando-a a alguém. Contudo, o sentido mesmo da palavra consumir não se nos aparece com precisão. Se se trata de uma coleção de quadros, consumir significaria, em rigor, olhar. Porém, se tenho a alma do especulador, os guardaria até o momento em que me fosse possível desfazer-me disso em circunstâncias vantajosas, ao revalorizar-se o suficiente no mercado. Por outra parte, quem sabe se não serei eu, senão meu filho, quem leve a cabo esta proveitosa operação. A participação propriamente minha tem aqui um caráter completamente ideal, já que até poderia permitir que os quadros permanecessem de maneira provisória em outra casa. Contudo, até neste exemplo modificado subsiste um caráter objetivo do que se repartirá e, portanto, a participação se converterá em um reparto. Porém, talvez não seja assim. Para tomar consciência disso somente basta com que reflitamos em que consiste participar em uma cerimônia. Aqui é necessário distinguir diferentes graus de participação, nesta situação o ato de participar implica encontrar-se entre os assistentes, porém, também pode ter um caráter ideal. Por exemplo, se estou enfermo posso me unir a uma cerimônia mediante uma oração em meu leito, digamos que uma ação de graças pelo fim de uma calamidade, de uma guerra ou de uma epidemia.

Na ordem do objetivo, o que acontece em um caso como este? Certamente muito pouco; talvez um aviso na imprensa ou na rádio de que terá lugar tal cerimônia em tal igreja. O impedimento criado pela enfermidade se me aparece com caráter contingente e, no final das contas, inexistente. Importa a Deus minha ausência na igreja? Que lhe pode importar o lugar em que me encontro se há razões alheias à minha vontade que me impedem de sair? Logo, o fato e que me negara a realizar ume esforço penoso teria, pelo contrário, um significado muito concreto e um fundo negativo.

Porém, também podemos chegar à supressão do elemento objetivo que significa a notificação na imprensa ou no rádio da cerimônia em questão. Na realidade, não me faz falta saber que se celebra um ofício em um lugar e em uma hora determinada. Essa ação de graça

é, antes de tudo, a expressão concreta de um ato de adoração ao qual me posso unir com minhas orações em qualquer momento. Desta maneira, temos chegado a representar-nos um ato de participação que não requer nada objetivamente dado, nenhuma informação anterior. Observemos, por sua vez, que desaparece toda questão numérica. Não somente não me importa saber quantos tomarão parte neste ato de adoração ainda que subsista a questão quando se trate de uma cerimônia em tal igreja à qual assiste um número determinado de pessoas, senão que nem sequer posso estar seguro de que isso teria um sentido preciso ou, inclusive, algum sentido. Na realidade, perde todo significado desde o momento em que estamos todos unidos em um mesmo amor. Disse unidos, assim que não é como se estivéssemos sós, pois me fortalece o fato de que sejamos uma multidão os que nos dirigimos Àquele que adoramos.

Insisti tanto neste exemplo porque me parece que graças a ele podemos entrever o que é uma participação não objetiva. Também deveríamos insistir no valor dessa não objetividade, nas circunstâncias de que é como uma condição da realidade da participação mesma. Sem dúvida, isto irá se aclarando cada vez mais de agora em diante.

Contudo, se observará com certeza que, inclusive esta participação não objetiva dá por descontado uma ideia da qual depende, por indistinta e inespecífica que possa ser enquanto seus atributos metafísicos, o qual é algo que não pode negar-se. Eu diria que sempre que surge a participação é graças a essa ideia, que não é outra que seu mesmo princípio de emergência. Porém, não seria possível conceber uma participação que me atreveria a qualificar de “imersa” sobre a qual, de alguma maneira, poderíamos exercer o pensamento a partir de modos superiores de participação, quer dizer, dos modos esclarecidos por este próprio pensamento. Trata-se, na verdade, de saber se a existência mesma do sentir não atesta a realidade dessa participação imersa; este é um ponto sobre o qual vamos nos concentrar agora.

Aqui, como acontece com frequência, tal parece que o pensamento tropeça com uma representação que lhe fecha o caminho, porém, seria enganoso compara-lo com a ordem material e crer que o pensamento se pode desembaraçar de suas próprias tentações com igual facilidade que a de lançar uma pedra para o traçado de uma carreta. Achamo-nos em uma situação mil vezes mais complicada, posto que, em última instância, esta representação não se pode considerar algo diferente ao pensamento mesmo, como se tratasse de um corpo estranho, pois, apesar de tudo, emana deste; e, portanto, para livrar-se dela o pensamento tem que autotransformar-se e já vimos que a reflexão segunda não é outra coisa que esta espécie de transformação interior, pela qual aqui nos será útil se queremos entender em que consiste a participação. Desde o princípio não nos abandona a obsessão da participação em sua forma visível e ao nos damos conta que isso não é o essencial, senão, sobretudo, certa disposição

interior não representável. Para compreendê-lo, devemos esforçar-nos em imaginar o que sente um homem que deseja tomar parte em uma tarefa, em uma empresa, em vez de pensar em seu objetivo, o que seria mais ou menos comparável a uma torta cortada em porções. É certo que psicologicamente sempre é possível depreciar, reduzir este desejo de participação. Dir-se-á que antes de tudo desejo ser considerado pelos demais e não obterei isso se me mantenho de braços cruzados enquanto eles trabalham. Porém, desta maneira somente fazemos retroceder a dificuldade, pois, todavia, fica a questão de porque dou algum valor a essa participação. Seria realmente grosseiro dizer que para mim é importante a causa das vantagens materiais que me reporta. Pode-se dar o caso de que pedir a participação em algo signifique expor-me não somente ao sofrimento, senão, também, à morte; e para os não crentes, sem a ajuda que supõe a esperança de uma recompensa celestial. Há circunstâncias históricas como muitas das quais atravessamos durante a última guerra nas quais essa vontade de participar pode ter lugar em contra de um meio social determinado. Em termos gerais, poder-se-ia dizer que a experiência humana mais irrecusável é ininteligível se não lhe concedemos um lugar importante e talvez até central à vontade de participação. Porém, “e isto é o que importa aqui”, esta vontade em si mesma não é metafisicamente possível mais que sobre a base de certo *consensus* que, por definição, não pode ser mais que sentido e que pode apresentar todas as dificuldades do mundo a adotar uma forma intelectual ante si mesma.

Certamente ali onde há certa empresa humana, por exemplo, uma guerra ou uma revolução, pode-se intelectualizar esse *consensus* pela via dos chamamentos, das exortações ou dos tratados. Porém, na realidade isso não é mais que um aspecto particular de um fato muito mais vasto e que, sem dúvida, sobrepassa a ordem das relações intersubjetivas; para compreendê-lo seria suficiente pensar profundamente no laço tão forte que une o camponês à terra. Nada seria tão inexato como atribuir-lhe um caráter exclusivamente utilitário. Achamo-nos aqui além de toda utilidade e do benefício; e para dar-nos conta disto não temos mais que evocar a triste condição do camponês que vendeu suas propriedades para mudar para a cidade e viver com seus filhos, ainda quando estes o tratem com carinho. Sem dúvida, este homem vive materialmente em melhores condições que antes. Contudo, não consegue adaptar-se; padece algo assim como uma ferida incurável. Com frequência os novelistas têm tratado deste tema, entre os quais se destaca Charles Louis Philippe, *Le Père Perdrix*.

Se aprofundássemos na natureza deste prender-se do camponês com respeito à sua terra, “um verdadeiro laço”, e no que une o marinheiro ao mar, estaríamos em melhores condições para saber o que verdadeiramente se entende por participação e ao mesmo tempo para ver em que consiste a natureza específica do sentir.

A propósito disto, devo assinalar que o método, em uma filosofia concreta como a que apresento, traz consigo o recorrer ao exemplo não já como procedimento auxiliar, senão, ao

contrário, como o que se utiliza dos efeitos de uma progressão absolutamente essencial. Nesta filosofia, o exemplo não somente ilustra uma ideia perfeitamente constituída. Seria excelente comparar essa ideia preexistente a uma semente; semeio-a na terra favorável, que é o exemplo, para ver assim em que consiste realmente, de forma que a irei descobrindo à medida que se desenvolva.

De acordo com esta maneira progressiva temos chegado a conceber uma participação real que de nenhuma forma se deixa traduzir à linguagem objetiva. A terra à qual o camponês se encontra atado com paixão não é uma realidade da qual ele verdadeiramente possa falar. Até se poderia dizer que está além do visível, ligado ao seu ser, e deve-se entender por isso que está ligada não somente à sua ação, senão até com sua dor. Entre a terra assim experimentada, como presença, e o que pode significar uma paisagem para o diletante que a desfruta e que a descreve com alguns adjetivos, há uma oposição radical. Contudo, se poderia falar da forma de participação própria do artista, refiro-me especialmente à do pintor; talvez mais adiante se nos apresente a oportunidade de insistir nas relações tão estreitas que existem entre criação e participação. Daqui que chegamos a uma observação em cujo substrato é importante insistir: que a participação efetiva aparece além da oposição tradicional entre atividade e passividade, o que significa que se pode considerar o mesmo ativa que passiva segundo a perspectiva que adotemos. Isso é assim em todos os casos, à exceção talvez dos que se acham no limite, ali onde participar significa simplesmente receber uma porção, um fragmento de um todo determinado. Porém, é impossível tomar parte com todo o nosso ser em uma empresa, em um trabalho ou até em uma aventura sem fazer a experiência ou em certa maneira viver o sentimento de ser arrastado; e esta é quase, com certeza, a condição indispensável graças à qual o indivíduo suporta dificuldades ante as quais sucumbiria se se encontrasse sozinho.

Apliquem-se estas observações retrospectivamente ao que antes foi dito sobre o sentir. Ao contrário do admitido durante tanto tempo pelo pensamento empírico materialista, sentir não é sofrer; é somente receber, sempre que restituímos a esta palavra o valor positivo que por geral se lhe nega. Com frequência se fez observar que talvez Kant seja responsável de ter criado uma confusão ao admitir, sem duvidá-lo, que a receptividade seja passiva. Precisamente não o é, a exceção do caso limite que os empiristas do século XVIII gostavam de colocar como exemplo: o da cera que recebe a impressão. Se o consideramos atentamente, receber consiste em algo completamente diferente: “Postularei em principio – escrevi em outra ocasião (*Du refus à l’invocation*, p. 120) – que não se pode falar de recepção, nem, portanto, da receptividade, se não é em função de uma influência prévia ou de certa preordenação. Recebe-se em uma habitação, em uma mansão, em um jardim, não em um terreno vago ou em um bosque”. No mesmo texto acentuei o valor metafísico preciso que deve outorgar-se a certas palavras tais

como “em casa” (*chez*). “Em casa” somente existe a respeito a alguém mesmo, que pode ser também o mesmo de outro, entendendo por alguém mesmo alguém que disse ou menos poderia dizer *eu*, que se considera ou pode ser considerado como *eu*. Porém, o essencial é que esse *eu* deve experimentar como seu certo domínio. E aqui nos encontramos de novo com o dito da última vez a propósito do ter ou, para expressa-lo, com maior exatidão, de sua raiz sentida.

Porém, é impossível conceber a participação se antes não se põe o acento nesse “um mesmo”, nesse “em casa” (*Beisich-sein*). Porém, se receber é receber em casa, em certo modo significa acolher, o qual traz consigo uma ação. A expressão “capacidade de resposta” (*responsivité*) é talvez a que traduza de maneira menos exata esta atividade, já que se diferencia, opondo-se a ela, à inércia que não é senão insensibilidade ou apatia.

Porém, podemos nos remontar até a fonte dessa capacidade de resposta? Penso que convém declarar categoricamente o impraticável de tal regressão assinalando que toda intenção de dedução se encontra de antemão condenado ao fracasso.

Porém, então, não nos achamos ante uma dualidade irredutível, entre aquilo que não sente nem responde e o que, pelo contrário, até certo ponto participa, por pequeno que seja, seu tomar parte, deste enorme consenso que não é outro que a existência mesma? (Pelo visto, seria um erro assinalar de entrada a heterogeneidade radical que existe entre ambos, a heterogeneidade que se refere ao menos ao seu modo de ser real que a forma em que aparece). A experiência de nenhuma maneira nos permite decidir sobre o que pode ser em si aquilo que nos é dado como algo carente da capacidade de sentir. Inevitavelmente devemos limitar-nos aqui às categorias não transcendidas de atividade e passividade; o que não se sente se aparece entre nós, em um sentido, como um obstáculo e por outro lado como um trampolim, aspectos ambos que serão em última instância complementares. A montanha que me esmaga é também a que eu posso escalar. Ademais, parece-me que basta refletir sobre as condições que requer o fato da inserção de um ser determinado no que chamamos em termos gerais o mundo pra reencontrar a participação tal como me esforcei para defini-la. Contudo, aqui a dificuldade provém de que sempre nos atemos ao representado porque a ciência, por definição, se vê incapacitada de transpor tal limite. Até uma embriologia que alcançara tão alto grau de perfeição como quase não podemos imaginá-lo na atualidade se veria incapacitada para oferecer-nos uma mínima aclaração no assunto que tratamos. Com efeito, o que somente poderia fazer seria descrever como uma estrutura dada, elementar em aparência, progressivamente faz-se mais completa. E não convém subestimar o auxílio que aqui pode proporcionar-me o cinema, graças ao qual se pode recolher em uma síntese intuitiva toda a evolução de um processo no curso de um tempo determinado. Porém, não há nada que permita, todavia, apoderar-se da maneira que seja do dinamismo interior, do qual o único que

temos ante os olhos é somente a manifestação. Sublinhamos com efeito que este espetáculo implica em si mesmo uma dupla incitação: se dirige ao sábio, ao técnico no qual se desperta a ambição de reproduzir o que tem ante os olhos, isto é, a fabricar o que ele chama a vida; o outro se dirige ao artista que, bem longe de sentir-se fascinado pelo processo preparatório sobre o qual se concentra a atenção do técnico, do biólogo, se vincula à forma realizada e reconhece no fundo de si mesmo a possibilidade de fazê-la viver, de recriá-la com seu pincel ou com suas tintas. Porém, não parece que estas duas incitações podem levar-se à unidade na realidade são inversas; uma delas, a do artista, somente é possível no terreno da participação; a outra, pelo contrário, de certa maneira implica a negação; nesta se consome uma intenção que, desde o ponto de vista religioso, digamos mais exatamente, desde o ponto de vista de uma visão sacra do mundo, talvez deva ter-se por sacrílega. Sem dúvida, é a ideia de condição a que constitui aqui a chave. O técnico em seu laboratório pretende reconstituir o conjunto das condições, assim sejam "muito complexas" que, uma vez reunidas, não seja capaz de gerar o fenômeno que se trata de reproduzir. Em outros termos, somente há a pretensão de desencadear um processo fatal; ele desconta aqui sistematicamente o imenso trabalho de pensamento, de busca metódica que faz possível esta fabricação. Por uma contradição singular, ele logra convencer-se a si mesmo "e empreende tarefa de persuadir aos outros" que chega a situar-se na verdadeira origem, e intenta mostrar como tudo se faz somente na realidade sem que intervenha nenhum poder criador. É, contra toda crença, nesta intervenção como sua técnica propriamente se dirige; e a *hybris* recebe precisamente aqui, nesta espécie de intenção apologética ao revés. Porém, no artista não pode existir absolutamente nada de parecido, porque nas noções, origem, condição original, não ocupam verdadeiramente nenhum lugar; isto é mais profundamente porque a questão de saber como os seres ou as coisas chegaram a ser de fato tais como as vemos, no fundo não lhe interessa. E justamente nesta medida em aparência completamente negativa ele se situa no terreno da participação, que, pelo contrário, se abandona tão pronto como se pretende reencontrar uma origem e reconstruir uma gênese.

Em outra ocasião insisti na necessidade entre o homem espectador e o homem participante, porém, devo dizer que esta distinção perdeu para mim uma parte de seu valor; ou ao menos vejo com claridade que ela é de todo insuficiente e isso porque a ideia do espectador é em si mesma ambígua. O espectador assiste, está dominado por certa curiosidade que não tem nada de angustiosa porque ele sabe que não está implicado no que passa na cena; por muito atroz que seja o desenlace da tragédia, ele tem a segurança de que poderá sair tranquilamente do teatro, tomar seu ônibus e regressar para casa, beber seu chá, não sem antes haver-se sacudido, como faria com o pó, as emoções que o espetáculo lhe fez sentir. Há aqui, por outra parte, uma atitude geral que não é exclusiva do espectador do teatro. Durante a

guerra de 1914-1918 era, todavia, aproximadamente a atitude de muitas pessoas nos países neutros: assistiam a guerra como a um *match* ou a uma corrida de cavalos. Distinguindo entre o *homo spectans* e o *homo particeps*, quero justamente pôr o acento no fato de que no caso há compromisso e no outro não. Porém, eu cometi o erro de não ter em conta a contemplação que com segurança é de uma essência completamente diferente e no ponto ao qual temos chegado talvez fosse necessário investigar em que consiste esta diferença.

Parece-me que hoje em dia o espectador, no sentido habitual da palavra, participa sem participar; experimenta emoções superficialmente análogas às dos seres que estão realmente comprometidos na ação, porém, sabe bem que estas emoções, para ele, carecem de consequência. Em outras palavras, ele é o cenário de certa simulação, que, por outra parte, somente é eficaz na medida em que permaneça imperfeitamente consciente de si mesmo. É evidentemente esta simulação o que os adversários do teatro, como Tolstoi, têm condenado como o faz nos seus últimos escritos. Por ela é, pelo contrário, totalmente alheia à contemplação propriamente dita; e é talvez – porque estamos contaminados pelo teatro e pelo cinema, de uma parte e pela técnica, de outra – que a contemplação se nos volta até este ponto estranha e que nós hoje, com tantas dificuldades, alcançamos a entrever o que ela pode ser. Assinalaria que é impossível não perguntar-se igualmente se esta desaparição quase completa da atividade contemplativa não estará misteriosamente unida a certos males, os mais terríveis, que sofre a humanidade contemporânea; e poderia suceder, depois de tudo, que o descobrimento desta conexão fôra um dos resultados principais destas lições e das que seguirão. Sem ir todavia ao fundo das coisas, não podemos deixar de ver que a contemplação guarda com o tempo ou a duração uma relação completamente distinta que a envolve na atitude do simples espectador. A contemplação exclui fundamentalmente a curiosidade, o que significa que ela não está projetada a um futuro. Tudo parece ocorrer aqui como se a oposições temporais relativas à ação perderam sua significação ou em todo caso seu valor. O tempo da contemplação não pode ser outro que o presente, porém, o que nós podemos pressentir aqui, antes de realizar qualquer análise mais profunda, é que a contemplação não é possível mais que para um ser que tem bem sólida a realidade; e, pelo contrário, é inconcebível para aquele que frota de certa maneira sobre a superfície do real ou, para usar outra imagem, que patina sobre esta superfície, o qual é o caso do *amateur* ou do diletante. E podemos desde agora adivinhar que a *ascese*, a qual, em todas as épocas e em todas as religiões, tem sido entendida como requisito para que a alma se faça capaz de contemplação, reside precisamente no conjunto e passos, alguns dos quais podem aparecer como simples procedimentos que lhe permitam sentir-se mais forte ao reforçar seus pontos de apoio.

De tudo isto podemos concluir algo de importância: que a contemplação não é de nenhum modo a atitude do espectador e no fundo resulta totalmente ao contrário, pelo que se

deve ser considerada como uma forma de participação e, por certo, entre elas, um das mais profundas. Porém, ao mesmo tempo não se pode duvidar que o artista digno deste nome chama-se Vermeer, Corot ou Hokusaï, é essencialmente um ser contemplativo, o menos espectador e o mais participante, porém, aquele em quem a contemplação toma a forma de uma obra visível. Talvez mais adiante nos perguntemos se no caso dos santos não adquire a forma nas obras invisíveis que são os frutos mesmos da santidade.

O único que complica e obscurece consideravelmente esta investigação é que ao técnico não podemos assimilá-lo ao espectador, o que é evidente, nem me parece que tampouco ao criador propriamente dito. Em outras palavras, a tradicional noção de *homo faber* talvez implique uma ambiguidade cujo princípio haveria que descobrir e manifestar; o fato é que nos encontramos com algo não muito longe da distinção bergsoniana entre inteligência e instinto. Porém, evitarei opô-los, como fez Bergson, sem deixar-me levar a conclusões aventuradas sobre aquilo no que se fundamenta a natureza do instinto animal. Parece-me, por sua vez, possível e necessário prosseguir o curso desta investigação no seio do pensamento, quer dizer, do conhecimento humano.

SÉTIMA LIÇÃO: O SER EM SITUAÇÃO

No curso da última lição reconhecemos que o sentir somente pode ser visto como um modo de participação e também, por outra parte, que a participação excede consideravelmente os limites do sentir. Trata-se de encontrar o tipo de resposta mais adequada à pergunta o que sou eu ou quem sou eu. Resposta, com efeito, não solução. A participação vai além do que é propriamente o sentir e o sentir não é mais do que uma maneira de participar. Tendo em conta isto, encontraremos melhor a resposta buscada.

Não será inútil voltar agora sobre a contemplação enquanto tal. Deve-se reconhecer o caráter eminentemente ambíguo que implica a visão, o fato de olhar; e somente a partir deste reconhecimento se faz inteligível a contemplação. Existe um olhar que se dirige inteiramente à ação possível. Supondo que avance por um terreno repleto de obstáculos, olho atentamente onde ponho o pé, o que quer dizer que projeto toda minha atenção a uma atividade absolutamente precisa e aos pontos de apoio que posso encontrar no meio material em que esteja desenvolvida. Um exemplo intermediário nos ofereceria um geólogo ou um botânico que, no curso de um passeio, vai em busca de um mineral determinado ou uma planta; creio que a expressão inglesa “looking for” é a mais adequada, pois a preposição *for* é a correta para indicar essa direção do olhar que encontramos em quem busca. Contudo, como já disse, trata-se de um exemplo intermediário, porque, apesar de tudo, neste caso a busca tende ao conhecimento, pelo qual não se trata de uma ação no sentido habitual do termo. Contudo, pode ser que tal conhecimento tenha em si mesmo um caráter especializado ou que se dirija à especialização; observe-se que a mesma palavra espécie é aqui muito reveladora. Não poderia dizer-se de maneira negativa que a essência da contemplação é que não pode, de modo algum, dirigir-se a uma espécie enquanto tal? Isso quer dizer que o objeto, supondo que haja, não é visto com respeito a uma classe ou uma série determinada da que forma parte. Na contemplação se considera em si mesmo, em sua singularidade; em troca, o especialista, apesar do que possa parecer, não tem em conta essa singularidade, não lhe concede nenhuma importância. Disse se há um objeto: é razoável perguntar-se, e isto é de grande importância, se quando o olhar se converte em contemplação não se produz subitamente o que eu chamaria uma troca de signo, algo que poderia denominar-se introversão. Pode ser que a contemplação seja uma introversão do conhecimento externo, ainda que nos tenhamos acostumados a utilizar essa palavra somente para designar o ato pelo qual o eu se presta atenção a si mesmo.

Creio que isto se aclara se se pensa que não pode haver, nem de fato há, contemplação sem recolhimento. Contemplar é recolher-se em presença de, e faze-lo de maneira tal que a

realidade em cuja presença tem lugar tal recolhimento entre de alguma forma no mesmo recolhimento.

É evidente que o que acabo de dizer carece por completo de sentido para alguém que se acha somente em presença de um espetáculo. Supondo que a introversão seja possível, o que superficialmente parece um espetáculo em sua essência é algo muito diferente, algo que vai além do espetáculo. Precisemos ainda mais. O simples espectador pode comparar-se a um aparato óptico ou a uma máquina registradora. Observe-se que aqui não há nada de dentro, nem de lado do espectador nem do lado do espetáculo. Poder-se-ia argumentar ingenuamente que um aparato óptico implica grande número de rodas ou molas. Porém, declarar que estas rodas ou molas se encontram no interior seria simplesmente jogar com as palavras, já que realmente o que fazem é formar parte dele. Agora, haveria de se afirmar muito categoricamente que a parte não é o interior do todo. Apresenta-nos, então, a ocasião de advertir a errônea que é a descrição que fazemos habitualmente do interior e o necessário que seria aclará-la, já que sempre estamos em disposição de assinar-lhe uma figura imaginativa que resulta evidentemente enganosa: a interioridade corresponde, no fundo, a um limite da imaginação; ela está além do que a imaginação pode evocar; ela é, poderíamos dizer, *transliminar.*

Creio que chegou o momento de trair a colação o que se falou na quinta lição sobre a instrumentalidade; e do fato que esta, por definição, se acha ao serviço de certos poderes que em si mesmos não são instrumentos, razão pela qual se pode afirmar que realmente são interiores. Trai-se sua natureza quando se intenta imagina-los e, por sua vez, inevitavelmente se tende a fazer deles instrumentos. Desta maneira, o espectador é profundamente infiel à sua própria realidade quando se pensa a si mesmo como um aparato óptico; e é suficiente por outra parte que reflita um segundo sobre a emoção que é suscetível de sentir ante um espetáculo; será, então, conduzido a destruir a imagem da que antes estava satisfeito. Porém, precisamente na medida em que o espectador é algo mais que um mero *spectans*, o espetáculo será para ele mais que um simples espetáculo – e isto, o repito, enquanto que é mais que um espetáculo, pode dar lugar à contemplação. O termo participação, enquanto que como tal termo é talvez um mal menor, designa precisamente este *mais que*... Não é, parece-me, forjando palavras novas como *apresentação*, senão meditando sobre o uso das preposições, como nós podemos penetrar mais pronto no domínio extremamente difícil de explorar.

O espetáculo como tal está diante de mim; enquanto é mais que um espetáculo não está somente diante de mim; direi que ele está *em* mim? A preposição *em* requer um uso delicado; aqui não tem mais que um valor negativo, vislumbra uma não exterioridade. Porém, aqui se nos invita pressionando-nos a transcender a oposição primária e no fundo espacial de fora e de

dentro. Enquanto que eu o contemplo, entre a paisagem e o eu se realiza certo *coesse*. É aqui onde, sem dúvida, podemos chegar a compreender melhor a essência do recolhimento: não será justamente o ato mediante o qual eu transcendo esta oposição? Talvez, assinalarei novamente, seja possível beneficiar-se aqui das perspectivas profundas que o pensador católico suíço Max Picard expõe em o mundo do silêncio. Há motivo para pensar que o recolhimento está unido ao ato pelo qual o sujeito faz silêncio em si mesmo, não sendo de nenhuma maneira este silêncio uma simples ausência, senão apresentando, pelo contrário, um valor propriamente positivo. Poderíamos dizer que se trata de uma plenitude que se restabelece pela reabsorção ou a inibição da linguagem, já que esta, como tão profundamente viu Bergson, somente é apta naturalmente para traduzir relações espaciais, relações de pura justaposição, precisamente as mesmas que excluem a interioridade. Sublinhemos, por outra parte, que aqui mesmo a linguagem fracassa em si mesma; dizendo que a interioridade exclui certas relações, tendo a negá-la na frase mesma pela qual a afirmo.

Se regressarmos ao recolhimento propriamente dito, devemos constatar que uma primeira observação se impõe e servirá de norte a todas as outras: recolher-se não é abstrair-se, e é aqui onde as atitudes interiores se revelam diferentes e provavelmente até contrárias. Abstraímo-nos *de*,o que quer dizer que nos retiramos e que, em consequência, nos deixamos ou nos abandonamos. Contudo, o recolhimento é todo um ato no qual alguém se volta *até*, sem abandonar nada. Isso se aclarará logo mais; até, eu disse; porém, até o que? Responderemos com a maior naturalidade: até si mesmo, reconhecer-se não é entrar em si? Porém, a ambiguidade com tanta frequência assinalada reaparece aqui: o que significa aqui este si mesmo? De que eu se trata? Tomemos um exemplo famoso: o imperador Augusto em o *Cinna*, de Corneille. Descobre que um homem que é como um filho ao qual cumulou de benefícios se encontra na liderança de uma conspiração contra ele. Seu primeiro movimento é a cólera, a indignação e pretende vingar-se do ingrato. Porém, algo nele se nega a abandonar-se a esses movimentos por outra parte tão naturais. E no monólogo célebre, que é uma das cimeiras da tragédia clássica, ele se força a entrar em si mesmo. Este si mesmo não é o eu da cólera nem da vingança. Dando-lhe um caráter mais geral, digamos que tampouco é o eu do desejo nem do apetite. E isto se cumpre em todos os casos em que um ser entra efetivamente em si mesmo. Certamente, nós reencontramos aqui a maneira mais completa, a mais personalizável que existe, a exigência de transcender-se à qual consagrei uma de minhas primeiras lições. Somente, já o disse, devemos guardar-nos cuidadosamente de proceder a uma dissociação do todo artificial; isto é, a supor que este eu da reflexão e do recolhimento não é o mesmo que o do desejo e da vingança. Não há maneira alguma de distingui-los como se distinguem as coisas que são de tal maneira que uma não é a outra. Já preferiria dizer que o eu do recolhimento e da vingança e do desejo são modalidades diferentes da existência. Convém

recordar aqui o que temos dito da reflexão e de seu valor promissor. Porém, o termo mesmo da modalidade demanda certas precisões. Aqui não se trata do que conviria chamar modalidades predicativas, isto é, maneiras de ser diferentes uma das outras, e que poderiam ser atribuídas a um mesmo sujeito; ou em uma linguagem filosófica hoje em dia em desuso, a uma mesma substância. Nossa busca deve tender precisamente a permitir-nos a melhor compreensão do que podem ser modalidades propriamente existenciais ou, se se prefere, tons variados da existência.

Prossigamos o estudo do exemplo que nos tem proporcionado o imperador Augusto em *Cinna*. Ele se encontra em certa situação: vítima de um complô tramado contra ele por conjurados onde dois ao menos lhe devem tudo o que possuem, tudo o que são, porém que pretendem suprimir em sua pessoa o tirano que reduziu Roma à servidão. É evidente que não se trata para Augusto de fazer abstração desta situação; ao contrário, melhor do que se trata é voltá-la a revés; e, coisa estranha, nos encontramos aqui sobre o outro plano da contemplação do que eu já disse era como uma introversão do conhecimento externo. A palavra conversão se apresenta naturalmente ao espírito, porém não deve estar afetada de nenhum índice propriamente religioso; o imperador aparecerá ante si mesmo não simplesmente como vítima inocente da ingratidão humana, senão como responsável, em última análise, desta situação em si mesma. Porque no passado não atuou ele mesmo como os que veem agora a decidir sua saída? De maneira que entrar em si mesmo quer dizer essencialmente olhar a situação por outro extremo e colocar-se por isso na impossibilidade de julgar aos culpados de maneira simples, condenando-os sem apelação como à primeira vista parece impor-se esta falha. Aquele que entra em si mesmo é levado a apresentar-se a pergunta mais carregada de sentido que pode surgir para uma consciência: quem sou eu para condenar? Eu possuo verdadeiramente a qualificação interior que faria lícita esta condenação?

A espécie de contradição interna contra a qual temos tropeçado frequentemente aparece aqui como uma luz resplandecente: entrar em si mesmo quer dizer, no fundo, sair de si mesmo e, porque uma vez mais a questão não é desdobrar objetivamente o si mesmo, devemos pensar que estamos aqui em presença de um ato de criação ou de transmutação interior, porém, que também esta criação ou esta transmutação, por uma palavra cujo sentido se aclarará pouco a pouco, apresenta essencialmente o caráter de um retorno, somente que o dado *depois* não é simplesmente idêntico ao que foi dado *antes*; com efeito, esta identidade despojaria à prova de toda significação e em suma voltaria a negá-la. A melhor comparação a que podemos recorrer aqui é a de uma composição musical; até se aparentemente a obra termina com os mesmos acordes que começou, estes acordes não são agora sentidos como sendo os mesmos, pois estão carregados de todas as vicissitudes pelas quais temos passado, de tal maneira que estas acompanham sua reconquista final.

Porém, o problema da possibilidade de recolhimento e de suas condições metafísicas, a partir do momento em que o apresentamos em toda sua amplitude, comporta uma interrogação ansiosa sobre a relação que existe entre eu e minha vida; implica, dito em outra linguagem, uma reflexão sobre este ser "em situação" que nós, todavia, nos temos considerado mais que em tal caso particular.

O fato mesmo do recolhimento nos obriga a abandonar o postulado implícito na maioria das doutrinas filosóficas existentes até hoje; este postulado consiste em tratar as determinações circunstanciais que me constituem – enquanto que sou sujeito empírico – como contingentes em relação com certo sujeito abstrato que seria idêntico à razão mesma. Se assim fosse, o recolhimento seria sem poder ser outra coisa que não fosse abstração; esta seria a operação, se podemos qualificar assim, *contra naturam*, com a qual um ser se subtrairia à vida. Porém, precisamente não é assim; a experiência espiritual tomada no mais elevado de si mesma se manifesta deliberadamente contra esta interpretação, contra esta redução.

Tratar como contingente o dado circunstancial relacionando-o com certo núcleo racional ou transcendental, no fundo é representá-lo como um vestido do qual pode e deve em certas ocasiões ser despojado. Porém, eu não posso proceder assim mais que na medida em que me concedo o direito de abstrair-me deste dado circunstancial e de haver como se me situara fora dele. Agora, somente se trata de saber se este não é um movimento ilusório e de certa maneira enganoso. Procedendo desse modo estou em perigo de evadir-me até o que é na realidade "uma terra de ninguém"; "uma terra de ninguém" que trato como se fosse um lugar privilegiado cometendo um abuso, pois de nenhuma maneira pode ser um olimpo espiritual. E não é precisamente a ideia de um olimpo assim pelo qual temos de adotar uma postura mais clara possível? Disse no princípio destas lições a propósito da inclusão, da ideia de uma experiência onicompreensiva, também é certo para a abstração; ambas não são mais que operações encaminhadas a determinados fins que somente têm sentido em uma etapa, também determinada, de nossa trajetória. Para chegar a esse resultado também determinado estamos na obrigação e abstrair; porém, a esta operação não há nenhum motivo para conferir-lhe um caráter absoluto. Até podemos chegar a dizer (ao contrário da ideia-espelho que tem formado certas correntes intelectualistas) que, a partir do momento em que pretendemos cruzar os limites e proceder a uma abstração global, caímos no sem-sentido. Não há e nem pode haver abstração global, pela profunda razão de que, em última instância, nossa condição é a de ser errante que não pode ficar totalmente imóvel a não ser por uma ficção à qual deve se opor com toda a sua energia a reflexão filosófica.

Porém, também temos de observar que essa condição errante mostra que não se pode separar das circunstâncias que a fazem específica. Desta maneira, uma vez que temos chegado a este ponto é preciso que afirmemos que o ser em situação e o ser em marcha

constituem nossos dois modos indissociáveis, os dois aspectos complementares de nossa condição.

Na época em que se trabalhava sobre as investigações realizadas no que seria depois meu *Jornal Metafísico*, mais ou menos dois anos antes da primeira guerra mundial, cheguei a afirmar o que chamava a não-contingência do dado empírico; naquele momento o decisivo para mim era formular uma proposta contra certo determinado transcendentalismo. Porém, reconhecia também claramente que essa não-contingência somente pode ser o objeto de um gênero especial de afirmação mediante a qual o sujeito se cria em si mesmo enquanto sujeito. Desde então, e sem que me pareça que tenha havido propriamente o que se chama uma evolução, lhe dei um conteúdo muito mais positivo, muito mais concreto, ao qual em um princípio não foi mais que a forma antecipada de um pensamento ainda não maduro por completo. O papel essencial que representa aqui a ideia de experiência (*épreuve*) consiste precisamente em que graças a ela se compreende a função de caráter constitutivo realizada pelas circunstâncias. Temos que reacionar energicamente então ante a tentação à qual sempre nos expomos: a de *realizar* indevidamente estas circunstâncias, quer dizer, considera-las como um conjunto de coisas existentes em si; quando se afirma isto resulta muito difícil, praticamente impossível, entender como podem acontecer experiência. Porém, na realidade este dado circunstancial somente intervém, como vemos claramente em Sartre, em relação com uma atividade livre pela qual ele constitui um conjunto de simulação ou de obstáculo. Está claro, por outra parte, que esta observação deve unir-se àquela que já expressei na quarta lição quando pus o acento sobre o poder reverberante dos fatos, não possuindo estes nenhuma autoridade por si mesmos, digamos melhor, nenhum valor autônomo.

Porém, parece que existe um laço estreito, se não uma identidade, entre o que antes chamei interioridade e a não-contingência do dado circunstancial. Digamos ainda que não seja possível falar de interioridade mais que ali onde este dado circunstancial afete um valor positivo, isto é, contribua a um desenvolvimento criador. Para aclarar isto, podemos, por outra parte, apelar a exemplos tomados do domínio da arte. Vermeer não pintou *La vue de Delft* como houvesse podido pintar outra coisa que se ele tivesse vivido em outro ambiente, ele não houvesse sido Vermeer. Ele não teria sido Vermeer mais que enquanto ele pitou *La vue de Delft*; não dissemos que *porque ele* pintou *La vue de Delft*, já que a conjunção *porque* tomada em sua acepção causal não convém aqui de nenhuma maneira. Não há nada em um caso deste gênero que se deixe reduzir a uma relação de causa e efeito. Por outro lado, concordemos do que se tem dito sobre o espectador e o espetáculo. Se *La vue de Delft* não tivesse sido para Vermeer mais que um espetáculo, se ele se tivesse reduzido à condição de um espectador, jamais ele a teria pintado; digamos que ele não tivesse sido um mínimo artista. Aqui sentimos a tentação de proceder a uma oposição radical entre o artista e o fotógrafo.

Porém, aqui também convém colocarmos a atenção. Pois em última análise o fotógrafo não é de nenhuma maneira assimilável ao seu objetivo, ao seu aparato de fotografias; também ele, enquanto está dotado de interioridade, possui algo inefável que pode ser qualificado como de um *plus* em relação com o aparato, por muito perfeccionista que este; o mesmo sucede comigo que não sou nem pintor nem fotógrafo, enquanto que sou capaz de admirar o espetáculo que contemplo. Não duvidemos jamais, com efeito, que admirar é criar em certo grau porque é receber ativamente. E a experiência nos mostra de maneira irrecusável que os seres incapazes de admiração são, no fundo, sempre seres estéreis, provavelmente porque são seres exaustos, nos quais as raízes da vida estão mortas ou, em último caso, cegas. Porém, quando eu admiro uma paisagem ou um rosto, eu não posso de nenhuma maneira ter o sentimento de que entre esta paisagem ou esse rosto e eu mesmo exista uma conjunção puramente fortuita. Eu estou elevado por cima do nível da pura contingência, ainda que em primeira instância não disponho das categorias que me permitiriam render contas desta experiência, que não é tampouco uma experiência de pura necessidade. Porém, nada é tão importante nesta perspectiva como reconhecer, conforme se tem visto por outra parte todos os filósofos que meditaram profundamente sobre a arte – um Schelling, por exemplo -, como a oposição da contingência e da necessidade, neste registro, deve ser absolutamente transcendida.

Por estes caminhos sinuosos e cheio de curvas, talvez possamos aceder a uma compreensão mais profunda da natureza do recolhimento. Em 1933, em *Positions et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*, escrevi o seguinte: “No seio do recolhimento eu tomo posição – ou, mais exatamente, me disponho pondo-me em estado de tomar posição – frente a minha vida; de certa maneira me refiro, porém, não como sujeito puro do conhecimento; nesta retirada levo comigo o que eu sou e o que talvez minha vida não é. Aqui aparece o intervalo entre meu ser e minha vida. Eu não sou minha vida; e se estou em condições de julga-la, é a condição de poder antes de tudo unir-me no recolhimento, além de todo juízo possível e de toda representação”. Parece-me que eu matizaria hoje com moderação estas fórmulas. Com efeito, não é verdade dizer pura e simplesmente: eu não sou minha vida; como disse um personagem de um de meus últimos dramas: “Sim e não, é a única resposta onde somos nós os que temos sido postos em questão”, há de se dizer como afirmação de conjunto que eu sou minha vida e que eu não sou minha vida, porém, esta contradição se deixa reduzir se se compreende que posso apreciar minha vida tal como ela é, em nome da vida que eu levo em mim, a vida que aspiro viver, a vida que eu deveria viver para ser plenamente eu mesmo; nesta vida em que eu me adentro quando entro em mim mesmo. Porém, aqui, todavia, temos que transcender, como o disse precisamente, a oposição entre a contingência e a necessidade. E, por outra parte, sempre é assim desde o momento em que intervém todo o que pode parecer-se a uma vocação; é no nome de minha vocação tal e como

ela se impõe a mim mesmo como uma fatalidade, melhor dito ainda, de uma maneira que pode chegar a condenar o que minha vida de fato tem sido até o presente.

É, desde um ponto de vista análogo, como se faz necessário considerar o encontro, cuja importância não parece haver sido até nossos dias claramente reconhecida pelos filósofos.

Desde o momento em que persistimos em acharmo-nos em um terreno de coisas ou de simples objetos, o encontro não pode ser tratado mais que com o entrecruzamento fortuito de duas séries. Porém, aqui, todavia, estamos tentados em duvidar que não possa haver encontro no sentido pleno desta palavra senão por parte dos seres dotados de interioridade, os quais, enquanto tais, são irredutíveis a toda tentativa de figuração – no lugar que eu me figuro sem a menor dificuldade duas bolas que se entrechocam no bilhar ou no críquete. Está claro, ademais, que existe no domínio do encontro toda uma gama que vai do insignificante ao mais altamente significativo; enquanto mais me acerco do limite inferior, isto é, ao da insignificância radical, mais o encontro pode ser tratado como entrecruzamento objetivo; falando humanamente, o encontro não é, por outra parte, mais que um encontrar-se. Eu me encontro cada manhã na rua ou no metrô com centenas de desconhecidos e este encontrar-se não é, de nenhuma maneira, experimentado como encontro. Todos estes desconhecidos se apresentam ante nós no fundo como simples corpos ocupando certo lugar no espaço vital onde estamos abrindo caminho. Por outra parte, será suficiente que alguma coisa que objetivamente falando seja um puro nada, para que este mero encontrar-se seja transcendido: por exemplo, o tom com que se pronuncia uma frase tão simples como: rogo-lhe que me perdoe ou o sorriso que a acompanha e também certa claridade que surgirá sem ter nada em comum com a da inteligência, porém, que pode iluminar como um relâmpago a obscuridade, a solidão na qual no fundo e em meio do qual avançamos como a tatear. Suponhamos que nós reencontramos alguns dias mais tarde “por causalidade” em casa de uma terceira ou em um hotel a pessoa cujo sorriso nos iluminou, este “voltar a vê-la” se nos aparecerá como algo significativo; e se alguém nos faz a observação desdenhosa de que se trata de uma simples coincidência, teremos o sentimento muito nítido, ainda que injustificável, de que quem fala assim permanece aquém de uma realidade que não se deixa reduzir ao esquema válido somente para as coisas que designa a palavra coincidência. Isto não quer de nenhuma maneira dizer que nós nos reconhecemos o direito de edificar uma explicação de alguma maneira mitológica deste encontro, senão, somente, que se situa a um nível que é da interioridade, isto é, do *desenvolvimento criador*.

Com efeito: no ponto ao qual temos chegado deve aparecer claramente que há desenvolvimento criador desde o momento em que há vida. Ou melhor, todavia, na linguagem que usei e de acordo com este ponto com Karl Jaspers, onde há ser “em situação”; o termo vida demandaria, ademais, ser definido fenomenologicamente e sem nenhuma referência aos

dados da biologia. A relação etimológica que existe entre vida e vivacidade como entre *life* e *liveliness* aqui se volta muito instrutiva e, sem dúvida, será necessário mostrar que o que nós chamamos a vida neste registro não é separável de certo interesse pela vida, que é, por outra parte, essencialmente contagioso. Alguém que está verdadeiramente vivo é não somente alguém que tem o gosto da vida, senão, também, alguém que contribui à sua expansão e avivamento; e, por isso, aparte toda obra realizada, uma pessoa vivente aparece como essencialmente criadora e, por outra parte, é certamente dando este rodeio por aonde chegaremos a compreender melhor a criatividade como ligada em princípio à existência ainda que esta sempre leve em si a possibilidade de vir a ser menos, de voltar-se torpe, triste repetição, rotina mortal. Talvez estas observações tão simples apresentem uma carga ética real e permitam conferir à pessoa sua dignidade própria, sem que seja necessário apelar a um formalismo com frequência esterilizante e que conduz a desconhecer o que há de irredutível nas situações e ações humanas. É necessário assinalar que se a criatividade está situada na base da ética, pelo mesmo movimento que se realiza esta conexão, se transcende também um individualismo de tendências monádicas e ela não pode, com efeito, desprender-se mais que na direção de uma comunidade aberta em que eu chamei a cidade ideal não é em suma mais que uma pré-formação abstrata.

Talvez o que importe antes de tudo seja reconhecer o laço íntimo que existe entre os diferentes aspectos da realidade espiritual. Disse reconhecer; deve ficar claro que é em torno a um reconhecimento onde se edifica pouco a pouco o corpo de pensamento que me esforço em apresentar e talvez não seja de todo inútil refletir durante uns instantes sobre a essência do ato de reconhecer. Assinalarei que em francês podemos usar a mesma palavra ali onde, pelo contrário, em inglês parece inevitavelmente acudir a termos diferentes tais como *acknowledgement* e *recognition;* o termo reconhecimento pode igualmente ser empregado em nossa língua para designar a operação realizada pelos homens enviados de outro lado das linhas de batalha a título de observadores. Aqui, reconhecer é antes de tudo tratar de *se* reconhecer, como eu me esforço em fazê-lo quando chego, por exemplo, a uma cidade desconhecida. Inicialmente sinto-me perdido; isto significa, por exemplo, que, querendo explorar esta cidade, encontro-me, ao cabo de vários minutos, de novo no ponto de partida e confundo casas distintas porque elas se parecem. Eu iniciarei a reconhecer-me a partir do momento em que chegue a saber que casa devo seguir para ocupar-me de meus assuntos; tomar primeiro a direita e um pouco mais longe a esquerda ao chegar a uma pequena praça. Este trajeto eu me aventurei de uma parte, depois de outra e assim sucessivamente. Aparece claramente neste exemplo que o conjunto de operações mediante as quais eu me reconheço é relativo a certa conduta a seguir, conduta essencialmente motora; trata-se de pôr-me em disposição de ir de um ponto da cidade a outro; não de ir não importa de que ponto a não

importa qual outro. Há certo número de lugares interessantes tais como a oficina de correios, o ajuntamento, a catedral, o teatro, etc. São entre eles como devem criar-se para mim relações precisas, todas referidas para transladar-me de um ponto a outro. Por outra parte, é interessante assinalar que existe um centro a partir do qual se criam estas relações; este centro é o entorno em que eu habito e que estabelece por isto com meu corpo uma relação muito especial. Porém, observemos que se trata em certa maneira de criar conveniências, entre meu corpo e estes centros de interesse secundário, cada um deles referido a uma forma determinada e precisa de ação: comprar selos, inscrever-me para que me dêem uma carteira de identidade ou uma cartilha de racionamento, assistir a uma missa, etc.

Observemos, agora, que tudo isto pode transladar-se a um plano psicológico e social. Por exemplo, posso aplicá-lo onde se trate de um meio humano onde é necessário que eu aprenda a orientar-me. Provavelmente me preveni: você encontrará a tal pessoa, se mostrará muito amável com você; porém, mantenha-se em guarda, não se trata de uma pessoa segura; pelo contrário, tal novo colega lhe parecerá ao princípio um pouco rude, um pouco desagradável, porém, isto não é mais que aparência; é um homem que esconde uma grande bondade sob este aspecto pouco atrativo. Em relação com estes dados que me são oferecidos por meu informante, eu devo conformar minha maneira de ser, que antes de tudo é uma maneira de falar. Provavelmente eu por natureza sou confiado e me inclinarei a tratar em seguida como amigo a esta pessoa tão amável; porém, eu sei agora que devo desconfiar dela, exatamente como aprendi que em tal esquina obscura de minha casa ou de meu hotel existe uma etapa que não se vê ao qual deve-se estar atento para não cair.

Estes exemplos poderiam, com efeito, multiplicar-se ao infinito. Todos convergem até esta ideia, por sua vez muito simples e muito importante, sobre o ato de reconhecer: que não é de nenhuma maneira separável da espécie de amizade que se cria entre o entorno onde exerci minha atividade e eu. Nós intentaremos formar-nos uma representação figurativa deste reconhecimento; admitiremos que estou chamado em cada caso particular a traçar em mim uma espécie de mapa ao qual vou referir-me em seguida. Uma vez mais é necessário ver bem que o que conta não é a carta enquanto que objeto como o *uso* da carta. Todos conhecemos pessoas que literalmente não sabem ler um mapa, isto é, que ignoram como estabelecer uma correspondência entre o mapa e as condições concretas nas quais devem servir-se dele. Contudo, é justamente essa correspondência o que conta. Pode ser que em última instância haja casos onde este mapa não seja de nenhuma maneira assimilável a um objeto e nem sequer ideal ou ele consiste em um conjunto de esquemas motores que se articulam uns aos outros. Certamente é assim para o animal, que evidentemente é capaz de reconhecer-se, porém, que não saberia ler um mapa qualquer que este fosse.

Seria necessário agora levar muito mais longe este processo de interiorização e perguntar-se o que pode ser reconhecer ou não reconhecer na própria vida. Um de meus personagens, uma mulher, disse a seu amante (*O caminho de Creta*): “É estranho, tu que não te reconheces em tua vida, tu que estás perdido como em um bosque, contudo, tu constróis a vida dos outros, tu traças avenidas sem pensar que há acidentes de terreno e guaridas impenetráveis”. Parece-me que convém situar aqui em primeiro plano esta ideia do interesse ou o valor que acaba de aparecer quando falávamos da vida e dos centros que se criam com relação a modos seus de atividade bem determinadas. Não reconhecer-se na própria vida é pôr-se a favor da confusão. A vida, então, é comparável a uma página escrita que estaria sobrecarregada de supressões e chamadas. Entenda-se bem que isto não é mais que uma comparação, porém, no concreto significa que minha vida está repleta de tarefas e provavelmente também de passatempos secundários, enquanto eu não sei já discernir qual é a importância relativa de todas estas ocupações. E digo precisamente a importância relativa, a importância para mim e desde meu próprio ponto de vista. O que é completamente singular neste caso é que não chego a situar-me mais em meu próprio ponto de vista. Assim, por exemplo, eu pude vir a impor-me uma multidão de obrigações muito aborrecidas, sem dar-me conta de que elas são em certa maneira fictícias e que eu seria muito mais fiel a mim mesmo se tivesse o valor de libertar-me. Porém, é que a expressão fiel a mim mesmo não apresenta um sentido perfeitamente claro. Desta vez tropeçamos com a dificuldade que sempre encontramos cada vez que estamos em presença deste *eu mesmo*. Porém, aparece aqui muito claramente que somente desde o ponto de vista da criatividade é como este eu mesmo pode ser concebido distintamente. Este eu mesmo ao qual devo ser fiel não pode ser outro que a chamada que se me lança desde o mais profundo de mim, o chamado a vir o que literal e aparentemente eu não sou.

Porém, aqui somos conduzidos a discernir a articulação que une ao reconhecimento com a criação ou criatividade. Não é possível reconhecer-se ao nível que seja senão a um ser efetivamente atuante e em igual medida em que ele é atuante, esta ação pode exercer-se entre limites muito estreitos e não ser percebida desde fora. O paralítico que instalamos diante de sua janela para que possa contemplar a vista, se habita, por exemplo, perto dos telhados na colina de Montmartre ou em Pincio, pode, todavia, reconhecer-se no que contempla. Sua atividade subsiste enquanto olhar investigador. Pode ficar-lhe uma possibilidade de reconhecer-se enquanto que ele é um ser reflexivo. Porém, se a paralisia é total e na medida em que ele não é mais que uma coisa inerte (o que para um ser vivente não é provavelmente concebível) esta possibilidade de reconhecer-se não existe de maneira alguma.

Todo este conjunto de observações deve contribuir a precisar o sentido da ideia de situação que se apreciou no curso da lição anterior.

Na realidade, é difícil definir a situação no sentido em que nos interessa, porque toda definição corre o risco de transformá-la (a situação) em um conjunto de relações objetivas, isto é, arrancadas do ser que eu sou ou de qualquer outro ser que eu possa assimilar a mim mesmo pela imaginação ou pelo coração. O melhor é, portanto, proceder aqui como temos feito: por aproximações concretas. Podemos, por exemplo, partir como já o fiz em um de meus livros (*Du refus à l'Invocation*, p. 116), da ideia de uma mansão ou de um hotel bem ou mal situados. Por exemplo, eu digo este hotel está mal situado. Na base de minha afirmação há uma constatação de certas informações objetivas: este hotel está situado cerca de um curtume que exala maus odores. Se este hotel está mal situado é que está destinado a acolher viajantes que certamente serão incomodados por esses odores. Se ao cabo de certo tempo me dizem: "Vendeu-se o hotel, não vinha ninguém", eu explicaria o fato por esta má situação. Isto pode transladar-se fora do mundo do espaço, por exemplo, quando eu digo de um homem que está em uma boa ou em uma má situação. Aqui, todavia, há dados objetivos em sua base; porém, são referidos a um ser suscetível de dizer *minha situação*, isto é, ao referir-se a dados de sua própria existência vivida.

Vê-se imediatamente que o ser assim não constitui um todo autônomo e não é de nenhuma maneira *self-contained*. Está, pelo contrário, exposto a, aberto a... Ele é também o menos comparável possível a um bloco compacto que não deixara passar nada. Podemos, ademais, dizer que é permeável. Porém, aqui, como sempre, a imagem objetiva deve submeter-se a uma espécie de correção a partir de minha existência, da consciência que eu tenho de mim mesmo como existente. A imagem não consiste, por exemplo, em uma porosidade semelhante à de um vaso. Prefiro pensar na ideia de influência, estudada segundo meu parecer de maneira muito pouco satisfatória e que, com efeito, não parece ter muito que proporcionar-me diretamente à reflexão, sem dúvida porque tendemos a nos representá-la de forma psíquica, ainda que tal representação seja, contudo, inadequada. Certamente, já o fato de deixar-se influir em todos os casos vai unido a certo defeito de coesão interna. O que é de somente uma peça não pode deixar de influir; portanto, temos de investigar em que consiste esta falta de *coesão*; sem dúvida, tendemos a considerá-la em primeira instância como simples privação, o que desde logo é bastante superficial. Para dar-nos conta bastaria imaginar a esses seres que somente se manifestam mediante obstinação e para quem a possibilidade de ser receptivos ante uma ideia é praticamente nula. Não é nesses onde há realmente privação? Como poderiam parecer-nos qualidades positivas a obstinação e o endurecimento? Recordemos o que se disse antes a propósito da receptividade em referência ao impossível que resulta considera-la como simples passividade.

Creio, por outra parte, que devem-se introduzir aqui certos matizes extremamente delicados, pois se existe uma relação certa entre o fato de influir, por uma parte, e a faculdade

de acolher, por outra, esta relação, contudo, não se deve considerar como se fôra o estabelecimento de uma pura e simples identidade; um espírito, por exemplo, pode ser acolhedor sem por isso fazer-se inconsistente; porém, esta inconsistência é a que, pelo contrário, ameaça ao ser influível, isto é, ao que está em defesa contra as solicitações que lhe chegam do exterior, assim como pelas quais se há de reencontrar na vida. Certamente aquele que se mostra capaz de acolher por exemplo as ideias de outro terá sempre nesse instante uma propensão a fazê-las suas, a adotá-las; porém, esta propensão está verossimilmente ligada a uma deficiência da inteligência. Deveríamos ser capazes de compreender estas ideias sem por isso adota-las; e, na realidade, a tolerância não pode existir mais que ali onde esta distinção se faz a todo tempo. Porém, nos sentimos forçados a constatar que hoje em dia este último está praticamente esquecido, enquanto que no século XIX e por parte dos melhores espíritos merecia geralmente todo respeito. Que isto se tenha produzido se deve a multíplices causas; uma delas reside sem dúvida alguma no caráter trepidante e arquejo da existência; e não penso somente na ausência de lazer, senão também na incapacidade crescente onde até os pensadores se encontram hoje em dia, incapazes de prosseguir um trabalho contínuo, perseverante e de longo alento. Cada um procura chegar com maior rapidez possível e não importa como, a obter um diploma, uma nomeação. O rendimento implica um coeficiente temporal. Trata-se de obter certo resultado em um espaço mínimo de tempo. De outra maneira, tudo se converte em um problema, até a possibilidade de subsistir. Isto é de uma extraordinária gravidade e se opõe diretamente às condições requeridas pela inteligência no sentido cabal desta palavra. A comparação completamente grosseira que se apresenta neste momento ao meu espírito é a de alguém que tem tanta pressa que não pode dar-se o mínimo luxo de proceder-se a provar-se um traje e compra o primeiro que compra feito em uma tenda. Porém, nunca insistiremos o suficiente no fato já assinalado por Bergson que a verdadeira inteligência é inimiga de todo o fato, poderíamos dizer que ela somente trabalha à medida.

Poderíamos, portanto, fazer intervir também aqui uma noção capital e desconhecida que expressa muito exatamente o termo alemão *distanz*; não estou muito seguro de que a palavra *distance*, seja em francês ou em inglês, possa apresentar exatamente o mesmo valor e despertar as mesmas ressonâncias harmônicas. Em inglês a palavra *aloofness* poderia render-nos aqui algum serviço na condição de que a tomássemos em uma acepção verdadeiramente positiva. Trata-se, em suma, de uma espécie de margem que o pensamento deve preservar entre ele e o objeto ou, em uma linguagem mais dinâmica, pelo qual ele resiste à tentação de engoli-lo e confundir-se com ele. Há cada vez um número maior de pessoas que dão a impressão de lançar-se de cabeça até uma ideia ou uma opinião e certo pragmatismo grosseiro, desempenhando um papel absolutamente nefasto, alienta esta disposição. Nada pode ser mais falso imaginarmos caindo em um ceticismo paralisante quando estabelecemos a

necessidade de salvaguardar esta margem. Somente com esta condição pode manter-se o espírito crítico e a quase desaparição deste espírito em nosso mundo de hoje sem dúvida a algumas das piores calamidades que ameaçam a espécie humana.

OITAVA LIÇÃO: “MINHA VIDA”

No curso da última lição divagamos bastante e agora temos que abordar diretamente a questão que vem a ser como a tônica do que estamos desenvolvendo. Trata-se da pergunta *quem sou eu*? Quem sou eu que me interrogo sobre meu próprio ser? Não posso evitar referir-me ao que escrevi sobre este assunto em uma das páginas mais importantes, porém, uma das mais difíceis de *Être et Avoir*. Porém, tentarei e alguma forma fazer-lhe compreensão ao que nela, todavia, permanecia demasiado denso, demasiado implícito.

Quando me pergunto *quem sou eu que me interrogo sobre o ser?* se deve a uma segunda intenção, pois na realidade quero dizer: *estou qualificado para contestar essa pergunta? Não devo temer, precisamente porque uma eventual resposta surgiria de mim sem ser válida?* Porém, esse temor supõe uma espécie de postulado, pois em última instância admito que exista uma resposta, não sou eu quem possa dá-la, mas outra pessoa. Sublinhemos que este não é simplesmente um momento abstrato da dialética; todos temos tido a sensação de estar em nós mesmos como em meio a um labirinto e, então, é quando recorremos a alguém, ao amigo mais próximo, ao companheiro mais fiel, para poder encontrar a saída, quer dizer, para reconhecermo-nos. “Tu que me conheces melhor que eu mesmo, tu deves poder dizer-me se realmente s ou um egoísta, um ser sem coração, etc.”. Contudo, imediatamente surge uma dificuldade: busquei a outro, ao qual creio seja capaz de prestar-me ajuda, porém, tem sido eu quem o escolhi, de maneira que sou eu quem decide quem possui as qualidades requeridas para aclarar-me. Assim, pois, a dificuldade precedente se mantém aqui, posto que sou eu mesmo quem confere a autoridade ao amigo em quem confio para que me diga quem sou. Se me dirijo a ele, não será por que no fundo de mim mesmo conto com sua amizade? É verdade que pode dar-se o caso contrário, ainda que seja mais raro: talvez em lugar de dirigir-me a um velho amigo busque, pelo contrário, a alguém que me martirize com uma opinião descabida. Esse masoquismo não está escasso de exemplos, sobretudo em nossos dias. Porém, neste caso, como no anterior, sigo sendo eu quem presto crédito, quem outorgo a este juiz supostamente implacável a autoridade necessária para dar-me o que decidi considerar uma opinião inapelável. Contudo, bastará que tome consciência desse fato, quer dizer, que me reconheça como fonte da que emana dita autoridade, para inclinar-me a pôr em dúvida a validez do juízo ao que me ia submeter.

Estas observações que talvez pareçam sutis têm, contudo, uma importância central, pois permitem entender por que a ideia de uma resposta objetivamente válida à pergunta *quem sou eu?* (ou, em outros termos, *o que eu valho?*) é, em si mesma, uma contradição; trata-se de um problema humanamente impossível de solucionar, uma pergunta que não comporta uma

resposta segura. É apenas necessário assinalar que, com efeito, não teria a menor possibilidade de êxito se a dirigisse à sociedade ou a qualquer outro grupo. Porém, depois de tudo, talvez valha a pena insistir sobre esta impossibilidade devido à espécie de prestígio, para mim totalmente fictício, que louva a sociedade no mundo em que vivemos.

Desde o momento em que o indivíduo adere a um partido ou a uma seita – e pouco importa aqui se se trata de um ou outro -, concede a esse partido ou a esta seita o direito absoluto de decidir por sua conta. Porém, observemos que no caso da seita deve-se admitir que, apesar de tudo, pode subsistir certa referência a Deus; assim, pois, consideramos somente ao partido, que atualmente adquiriu uma força tirânica que nunca se pôde imaginar em séculos anteriores. Quando adiro a um partido é completamente normal que lhe reconheça o direito de decidir se estou ou não em sua linha de pensamento. Porém, o que aparece tão claro de forma abstrata, corre o risco de complicar-se na prática. Se se trata de um regime ditatorial, se o partido não é mais que a emancipação da vontade de um chefe, resulta muito simples: tão somente temos devemos reconhecer que em um caso semelhante o indivíduo renuncia a toda autonomia a favor de outro indivíduo; é, no sentido estrito da palavra, fanatismo. Contudo, observemos que até neste caso extremo intervém necessariamente elementos de confusão, já que este chefe aparece como dono de um poder que lhe foi outorgado uma coletividade da qual é delegado, logo, todavia, tenho o recurso de dizer-me que não renuncio a mim mesmo diretamente em seu favor, senão pelo benefício de tal coletividade. Somente que nós sabemos perfeitamente quão falaz é na realidade esta ideia de delegação; seria necessário fazer justiça de uma vez por todas.

Quando este chefe único não existe, o certo é que estamos na obscuridade mais absoluta, já que, inclusive, quando se distingue uma maioria no seio do partido é muito difícil, salvo se se procede a um ato de fé totalmente arbitrário, pretender que essa maioria enquanto tal é infalível; ao contrário, pode ser a minoria, ou até somente um indivíduo quem se mostra realmente clarividente; e isto somente poderia negar-se em nome de uma aritmética dos espíritos que não resistiria à menor análise. A lei da maioria é uma regra grosseiramente pragmática; unicamente por um paralogismo pode converter-se em uma afirmação mística que a experiência contradiz de forma manifesta. Por outra parte, seria interessante ver, à luz dos acontecimentos contemporâneos, como a maioria, em novas democracias, se empenha em desacreditar e desonrar a minoria fazendo-a passar por culpável de traição. A verdade é que uma maneira cômoda de desembaraçar-se dela e das dificuldades logicamente insuperáveis que sua existência cria dentro do partido.

Porém, por outra parte, deve-se assinalar que, exceto em casos em que o indivíduo está completamente fanatizado, cabe a possibilidade e que em sua consciência subsista certa contradição entre a linha de conduta que há de seguir cegamente, em absoluta conformidade

com os conselhos recebidos e determinados valores que, apesar de tudo e em mais profundo de si mesmo, não chega a considerar completamente desdenháveis. É assim – e aludo a um caso que conheci pessoalmente -, pois houve homens que têm deixado o partido comunista quando se lhes exigiu que declarassem falso aquilo que sabiam verdadeiro. O certo é que o totalitarismo exclui em princípio toda possibilidade de que o indivíduo mantenha um espaço próprio em que faça valer seu direito de julgar-se por si mesmo, ainda que tenho que admitir que os homens a que me refiro, quando se afiliaram ao partido comunista, não tiveram plena consciência do alcance incondicional e ilimitado que supunha seu compromisso.

O que se pode concluir desta longa análise, que superficialmente poderia parecer uma digressão, senão que não posso delegar em meu partido o poder de decidir o que sou, o que valho ou o que devo fazer sem cair em uma alienação total que equivale a um verdadeiro suicídio? Neste caso, a pergunta *quem sou eu?* não se resolve; simplesmente se suprime, fica vazia de significado porque, em última instância, não há a quem dirigi-la.

Desta maneira, voltamos a encontrar, ainda que de forma muito mais precisa, a exigência de transcendência que vimos na terceira lição. Intentamos compreender que quando a questão não é pura e simplesmente eliminada, como no caso que acabamos de ver, se converte em uma chamada que vai além do círculo de amigos aos quais, antes de refletir, acreditei que tinham o direito a julgar-me. Chegamos, pois, de um salto ao limite extremo do tema tratado nesta primeira série de lições. Esta chamada é supra-empírica, lança-se além da experiência a quem somente pode ser considerado como um Tu absoluto, um recurso supremo. Tal é o significado de minhas obras dramáticas mais importantes, sobre as quais volto a refletir estes últimos meses com motivo de haver sido representado em Alsacia, mais de 25 anos depois de que fôra escrita. Falarei um pouco dela porque me parece que se trata de uma ilustração clara de difícil ideia à qual temos chegado como consequência das reflexões precedentes. O herói desta peça é um pastor de almas que exerce sua profissão em uma zona pobre de Paris; começou vinte anos atrás em um povoado de montanha, época em que atravessou uma terrível crise moral. Duvidava de si mesmo e de sua vocação, quando sua mulher lhe confessa que foi infiel e que a filha não era sua. Parece-lhe, então, que o chão desaparece sob seus pés, que está imerso na noite mais escura. Contudo, pouco a pouco aparece uma luz e sente que deve perdoar à mulher culpável e ajuda-la a encontrar sua alma. Porém, ao mesmo tempo esse perdão lhe permite recuperar o amor à sua vocação, que de alguma maneira se converte na pedra angular de sua nova vida. Passam-se vinte anos e o amante, com o qual sua esposa havia rompido a relação, reaparece em suas vidas; está enfermo, sobra-lhe pouco tempo e pede para ver a quem sabe que é sua filha antes de morrer. O pastor não sente que tenha direito a negar-lhe este último e legítimo desejo, porém, sua mulher se rebela contra essa mansidão excessiva, pois crê que seu marido a quer de verdade,

humanamente, não suportaria ver ao homem com quem lhe traiu. A partir de então reconsidera todo o ocorrido e chega a desqualificar aquele perdão que ele lhe havia outorgado e que agora lhe parece um gesto profissional que em definitiva beneficiava ao próprio pastor. Comunica a este suas dúvidas e o pastor deixa nesse momento de reconhecer-se em sua vida, já não sabe o que pensar no que fez e nem de si mesmo. Não entrarei nos detalhes do drama nem nas consequências destruidoras a que dá lugar esta incerteza, pois não está no poder de nenhum ser humano pôr-lhe fim. Em última instância, ao pobre pastor não lhe sobra outro recurso que voltar-se até aquele que o conhece melhor que ele mesmo, pois, talvez, ele esteja condenado a conhecer-se unicamente como em realidade não é. Ao longo do resto das cenas de *Homme de Dieu* vemos surgir a questão, apreender-se como insolúvel e finalmente transformar-se em uma invocação.

Contudo, creio que conviria adiantar-se e examinar as objeções que podem apresentar-se desde um plano não metafísico.

Por exemplo, poderiam dizer-me que não se cessou de afirmar que à pergunta *quem sou?* corresponde uma resposta do tipo A é igual E, quer dizer, sou isto ou aquilo. Porém, essa seria uma pressuposição totalmente gratuita de alguém cujo espírito não superou uma escolástica de essência gramatical. Por que não posso dizer que tal questão, quem sou eu, é minha vida mesma, minha vida inteira que me proporciona a resposta, a que constitui a resposta, sem que com isso queira dizer de modo algum que minha vida possa reduzir-se a um grupo de frases elementares?

A objeção reveste grande importância e convém que a examinemos mais de perto; para isso é necessário que compreendamos a que me refiro quando falo de minha vida, questão esta que, se bem que não possa eludir-se, é muito difícil de resolver sem que ao fim fique livre de toda ambiguidade.

Ao refletir sobre ela, minha vida me parece em essência algo que se pode narrar (“Se lhe contasse minha vida, ficarias assombrado”). Até ao ponto é assim que alguém pode perguntar-se se, ao fazer abstração de toda referência ao ato narrativo, as palavras “minha vida” conservam todavia um sentido concreto. Não é necessário, por outro lado, que se trate de um relato feito à outra pessoa, porque desde logo posso provar a contar-me minha vida a mim mesmo, porém somente enquanto me enfrente a ela desde a posição de outro, alguém que não a conhecesse e que quisesse saber dela. Porém, contar é essencialmente desenvolver: “Iniciemos pelo princípio. Primeiro me passou isto e depois aquilo. De meus primeiros anos somente posso falar de “ouvi dizer”, pois não conservo recordações pessoais, de maneira que o que direi sobre isso será somente um resumo do que me contaram. As coisas mudaram no momento em que comecei a recordar-me”. Concebida ou imaginada de tal forma, minha vida se apresenta como uma série de momentos sucessivos. Por outra parte, é evidente que não

posso propor-me fazer a relação de tudo o que tem ocorrido com o detalhe infinitamente monótono e pesado dos dias vividos um atrás do outro. Narrar não pode ser outra coisa que resumir, porém resumir é, em certo sentido, o contrário que desenvolver; é totalizar esquematicamente. Se, por exemplo, digo que meus primeiros anos foram tristes porque ficava frequentemente doente, se interpreta algo que talvez não haja sido assim para mim. Somente teria consciência naquele momento de estar enfermo?

Duvido. No fundo, a ideia mesma de enfermidade é alheia às crianças, igualmente à de saúde, etc. É como se colorisse retrospectivamente um quadro ou um tecido. Porém, é possível que essa cor apareça agora, à luz de tudo aquilo que conheci e vivi desde então. Assim, pois, provavelmente seja impossível, por definição, contar minha vida tal e como vivi. Contrariamente à ideia ingênua que havíamos formado, uma narração não pode ser jamais uma reprodução da vida. Porém, então temos que admitir que minha vida, enquanto que foi efetivamente vivida, está além das possibilidades de meu pensamento atual e concreto. Não posso retomá-la, salvo, talvez, ao modo de parcelas irradiadas, no fulgurante presente da recordação; e, desde logo, aqui encontramos a experiência central e torno da qual se desprende e organiza a obra de Proust. Contudo, o espírito se vê obrigado a proceder a um trabalho de reconstrução ao redor do que chamei parcelas irradiadas, reconstrução que na realidade é uma construção. Quero dizer que somente de forma ilusória posso pretender que minha vida é tal e como a conto. Ao menos que me engane, não posso pretender que minha vida seja tal e como a conto. Para perceber-se disso é suficiente que reflitamos sobre o que ocorre quando contamos a nossos amigos uma simples viagem.

A viagem é relatada por alguém que a conclui e revive suas experiências iniciais a partir das que vieram a continuar, as quais não podem deixar de influenciar sobre a ideia que fizemos daquelas primeiras impressões. Por sua vez, as experiências iniciais estavam como que imantadas pela expectativa ansiosa de que viria a continuar.

Poderíamos ter a natural inclinação de extrair de todo o fato uma conclusão muito simples e concreta, a saber, que somente um diário levado ao dia pode dar-me uma ideia exata do que tem sido minha vida, algo assim como o diário de Samuel Pepys, por exemplo. Porém, então, se assinalariam novas dificuldades. Suponhamos que levei um diário regularmente ao longo de toda minha vida. Esse diário está em um lugar determinado onde há muitos cadernos. Teria a tentação ingênua de dizer: “Aí esta minha vida”. Porém, o que significa isso? Devido à nossa necessidade de o figurar totalmente, há algo em nós que se dá por satisfeito quando podemos designar um objeto do qual nos resulta possível dizer: “aí está”. Somente que, enquanto objeto, não é mais que uma pilha de papeis amarrados; se tenho uma empregada analfabeta, para ela não será outra coisa que, literalmente,um monte de papel e se faltam os periódicos, acaso quisera utiliza-lo para incendiar ao fogo. Se se dispusera a cometer esse ato

irreparável me precipitaria exclamando: “Desleixada, minha vida está aí!”. Aposto que não entenderiam em absoluto o que tem a ver minha vida com estes cadernos. Neste caso, o problema da leitura substitui ao da narração. Proponho-me a reler meu diário, por exemplo, nas datas de ócio forçoso que me deram a jubilação. Muitas das coisas que menciono, talvez a maior parte, me deixam absolutamente indiferente, não me dizem nada, não me trazem nenhuma recordação. Leio-o como se se tratasse de outra pessoa; porém, de repente, encontro um detalhe que desperta em mim uma ressonância. E, desde outro ângulo, a parcela irradiada que acabamos de ver. Que emoção! Porém, ao mesmo tempo as palavras do diário deixam de ser para mim uma simples referência e algo que precisamente não se deixa traduzir em palavras, isto é, o que realmente vivi. Com isso me vejo obrigado a reconhecer distintamente que minha vida *não está* nestes grossos cadernos. Em suma, posso considerar que redatei este diário como procedimento levado a cabo com a esperança de que algum dia tenha lugar o efeito mágico que acaba de produzir-se. Claro que seu eu fosse um artista, esse procedimento seria muito mais eficaz. Seria lógico pensar que as referências consignadas em meu diário desencadeariam muito mais esta espécie de êxtase de memória que constitui, no fundo, a obra de Proust. Em outro sentido, contudo, o valor artístico de um texto pode contribuir a fazê-lo suspeito. Acaso ao escrever se procede a uma estilização da realidade que a embeleze e a desnaturaliza ao mesmo tempo. Por outra parte, recordemos que não escrevo no momento mesmo da experiência, senão, pouco depois e durante este intervalo, sem querer, sem ter sequer consciência disso, posso perfeitamente dar-lhe uma forma que em princípio não tinha. E isso não é tudo, pois o diário que releio, com a profusão de detalhes que requer, produz-me uma impressão caótica; porém, minha vida consistiu neste caos? Se realmente foi, não tenho mais nada que dizer; não é mais do que algo parecido com uma massa de desejos. Ou ao menos esse é o aspecto que corre o risco de apresentar-se aos meus olhos. Porém, por sua vez estou seguro de não tê-la vivido assim em absoluto. Contudo, por esse caminho não chego à conclusão profundamente desalentadora de que minha vida, agora que não posso voltar a vivê-la, se transforma em seu próprio cadáver, em algo semelhante a um cadáver de um corpo na plenitude da vida? Ou, para usar outra imagem, devo pensar que não fica nada alem do que resta sob alguns fogos artificiais? Como admiti-lo? Isso não seria pronunciar-me em falso contra o que considero uma profunda convicção? Desde logo, posso dedicar-me a buscar o que apesar de tudo ainda fica, o que não se deixa reduzir a húmus ou a desejos, pois minha vida, enquanto que posso falar dela, não será minha obra? Não poderei constatar à pergunta apresentada dizendo: eu sou minha obra?

Porém, todavia, nos esperam novas decepções. Não há dúvida de que nos casos extremos, ao menos no do artista, tal resposta pode parecer aceitável. Cézanne ou Van Gogh, ou melhor dito, a vida de Cézanne ou a vida de Van Gogh não poderiam reduzir-se, ao final de

contas, ao conjunto de obras que estes grandes artistas deixaram atrás de si? Porém, ainda aqui tropeçamos com as mesmas dificuldades quando falávamos do diário. E o mesmo ocorrerá se pusermos o exemplo de um novelista, como Balzac ou Tolstoi, ou de um filósofo, como Kant ou Hegel. A tentação segue sendo a mesma de antes: se reúne certo número de telas em uma exposição e vários livros em uma biblioteca; aqui está Van Gogh e ali Balzac. Porém, que quer dizer isso? Van Gogh está aqui somente porque se olha e Balzac por que se lê. Olhar, ler: que mistério, que inimaginável complicação nas operações que designam palavras tão simples. Não podemos deixar-nos enganar pela aparente materialidade das coisas que temos ante nós e que podemos tocar. A obra está aí para ser contemplada e, em certo sentido, para afastar-nos da vida, o que não é possível senão graças ao ato pelo qual a recebemos e a interpretamos. Porém, esta interpretação é em grande parte relativa ao que somos e, portanto, é muito variável. Seria pura ilusão se acreditássemos que existe um centro independente de toda interpretação em que pudesse dizer-se que está literalmente contida a obra, a vida de Van Gogh ou de Balzac. E isso não é tudo, porque, ademais, a obra do artista é desigual e, por outro lado, pode ter elementos muito pouco pessoais, de maneira que cada um de nós realiza sua própria eleição. Porém, inclusive esta discriminação tão necessária não se deixa levar a cabo sem grandes dificuldades. Um criador nem sempre prefere entre suas obras aquelas que nos parece a melhor, a que reterá a posteridade. Assinalamos que o mesmo termo “posteridade” apresenta questões enormemente complicadas. A posteridade é algo que possui consistência? É um espírito que pode reivindicar sua infalibilidade? Provavelmente mais tarde nos perguntaremos se se pode falar em algum sentido do início da história. Porém, no campo muito mais restrito da apreciação de uma obra de arte seria aventurado pretender que haja lugar para o definitivo, para o irretocável. Todo este tipo de apreciações faz uma mentalidade eminentemente histórica, de maneira que seria contraditório imaginar uma mentalidade absoluta em nome da qual se emitiriam juízos também absolutos sobre as obras de arte, de literatura ou de filosofia.

Porém, *a fortiori*, o que é válido para o artista também o será para que não deixa atrás de si obra alguma digna de menção. Diremos que ao menos realizou alguns atos determinados e que sua vida precisamente consiste em tais atos? Porém, de que atos se fala? Atentar-se-á ao comportamento habitual do indivíduo ou, pelo contrário, aos atos excepcionais que contrastam com esse comportamento padrão? Como se decide isso? Haverá que se contentar com esta contradição e dizer que, em definitivo, o homem mesmo não é outra coisa? Porém, todavia, aqui se tem certa figuração, quer dizer, a tomar a contradição como se fosse um contraste entre cores que não pegam, que destoam entre si. Porém, essa imagem não se corresponde em absoluto com a realidade de uma vida, ainda quando tal vida seja, com efeito, contraditória. O que importa saber é se a consciência mesma admite essa contradição, se a

aceita ou, pelo contrário, a padece; se luta por resolvê-la, tenha ou não êxito nessa luta. Há algo que está além dos atos enquanto estes se emolduram na realidade objetiva, porém, pode tomar-se ao pé da letra essa ideia de uma inserção dos atos nos fatos? Recordemos, ademais, o que se disse em uma lição anterior sobre a ambiguidade da noção de fato; a encontramos ainda maior na noção de ato. Jean-Paul Sartre, em *Lês Mains Sales*, mostrou muito bem a impossibilidade de reconhecer-me em um ato uma vez que este foi consumado; pelo fato mesmo de levar-se a cabo provém inevitavelmente desconhecido para mim. Posso, ainda que seja, reconstruir meu estado de espírito tal como era no momento do ato? É infinitamente improvável, pois precisamente essa ação pode ser o resultado de um vértice que por definição não se deixa reconstituir.

Tudo o que estive dizendo se refere unicamente à minha vida passada e nos levou a entender que me resulta muito difícil precisar o que quero dizer quando falo de meu passado. Com segurança não se reduz à aborrecida enumeração de meus dias e minhas noites; porém, por outra parte tropeço com a arbitrariedade e é inclusive improvável que me fique em meras palavras sem tentar proceder a uma espécie de síntese que, em definitivo, não seria mais que um resumo totalmente esquemático. Resumo que ademais depende de minha predisposição no momento de realizá-lo. Meu passado não me parece em absoluto o mesmo quando atravesso uma fase de grande desalento que quando estou em pleno trabalho, em pleno êxito. A cor, no sentido em que o mencionei acima, é diferente em ambos os casos. Assim, pois, devemos abandonar com resolução a ideia de um passado em depósito, imagem que é melhor própria de um arquivista. Precisamente na misteriosa essência da vida há algo que em nenhum caso e de nenhuma forma pode comparar-se a um arquivo e os momentos fulgurantes em que nosso passado revive em parcelas irradiadas são justamente aqueles em que algo nos livra bruscamente dessas imagens para bibliotecários.

Porém, na realidade o problema é muito mais complexo do que temos visto até agora. Quando falo de minha vida, estou comprometido com a vida; minha vida não é essencialmente meu passado; consagrar ou sacrificar a vida a uma empresa, a uma causa, é um ato cuja natureza não é fácil de definir, porém que evidentemente se refere a uma noção sensivelmente diferente das quais temos considerado até o momento.

Se o analisarmos, seria fácil que me experimento a mim mesmo como ser vivente de uma forma muito desigual e esta desigualdade vai unida ao fato de durar. Digamos de maneira geral que me sinto mais vivo quando de antemão em dirijo a um fim; ainda que tenha que distinguir cuidadosamente entre a espera ansiosa de uma notícia importante ou sobre uma pessoa amada e o ato em que concentro toda a minha energia para realizar algo que depende de mim ou ao menos em que participo de alguma forma. A espera propriamente dita se experimenta menos como vida que como agonia: me consome. Pelo contrário, no segundo

caso estou plenamente vivo e teria que perguntar-se também pela natureza de tal plenitude. Assinalamos que quando não me sinto capaz de imaginar, de criar, vejo-me a mim mesmo como morto, arrasto-me, sobrevivo-me. É o estado por excelência a que nos precipita o cansaço e a dor. Muitos caminhos podem levar-nos a ele: uma atividade criadora, capaz de degenerar em simples rotina profissional, pode debilitar o interesse que me despertam as coisas, as circunstâncias; posso, ante um acontecimento, experimentar somente a abrumadora indiferença com que se segue a trama de um péssimo filme. Tudo se me dá igual, não me afeta nada. O termo inglês *tediousness* e sua raiz latina *taedium* traduzem perfeitamente este sentimento. A partir do momento em que se generaliza, em que se expande por todos os campos da existência, se torna desesperação.

De tudo se pode concluir que minha vida não é alheia a certo interesse pela vida; porém, a dificuldade somente retrocede: qual é o objeto desse interesse? Unicamente prolongar minha existência? Certo, essa espécie de redução é possível. Todos conhecemos pessoas cuja atenção sempre se dirige ao seu próprio bem-estar físico, ao jogo de suas funções orgânicas; porém, esta restrição de campo mostra a pobreza de sua vida, pois um ser está tanto menos vivo quanto mais ocupado, mais entretido está consigo mesmo. Aqui intervém uma noção que me parece capital, porém para a qual não existe uma palavra satisfatória em inglês e nem sequer em alemão; refiro-me à disponibilidade ou indisponibilidade. O ser centrado em si mesmo está indisponível, com o que quero dizer que é incapaz de contestar às chamadas da vida e não se trata somente da ajuda que poderiam pedir-lhe os desatentos. Seria incapaz de simpatizar com eles ou simplesmente de imaginar sua situação; permanece encerrado em si mesmo, dentro da mesquinha experiência que forma ao seu redor uma casca que não se pode romper. Donde se desprende que, na realidade, para a vida é essencial não somente a referência a outra coisa diferente a si mesma, o que é evidente, senão também articular-se interiormente com uma realidade que a dote de sentido e que vem a ser como sua justificação.

Contudo, e aqui destacamos o tema central da filosofia da liberdade, a estrutura de minha vida é tal que pode atrofiar-se até ao ponto de não interessar-se mais que em si mesma; dito de outro modo, está em meu poder rechaçar tudo aquilo que pudera ampliar minha experiência. Acabo de substituir o termo vida pelo de experiência, porém, creio que a substituição é legítima. Há um aspecto no qual vida e experiência podem considerar-se equivalentes. Porém, somente um aspecto, pois é possível dar tua vida, sacrificar tua vida, porém, evidentemente, com a condição de tomar a palavra vida em uma acepção diferente que agora vamos precisar. Ainda que seja necessário levar a cabo uma análise preliminar.

Poderíamos cair de entrada na tentação de considerar a vida como um ter, como algo que possuo e que posso gastar. É como se comparasse os anos que me ficam por viver com os bilhetes que, todavia, tenho no bolso. Porém, salta à vista que essa comparação é

absolutamente grosseira e somente pode induzir-nos ao erro; esses anos que me restam não os *tenho* de maneira alguma, digamos que unicamente conto com eles. É melhor compara-los com um trato de cujo cumprimento não estou totalmente seguro. Contudo, tenho motivos para pensar que a espera não será em vão. Sacrificar minha vida seria, em definitivo, desfazer-me deste trato. Porém, isto não retifica a imagem do trato e nos permite ver que é inexata. O trato é, com efeito, algo diferente a mim, ao que significa que posso abandoná-lo sem deixar de ser eu mesmo. Ocorre isso com minha vida? Dar minha vida não é dar-me a mim mesmo? Poder-se-ia observar, com certeza, que tal trato representa uma soma de dinheiro com que contava, talvez para realizar um desejo profundamente arraigado em mim, por exemplo, uma viagem, em cuja ideia *coloquei todo o meu coração*. Desligar-me do trato suporia renunciar à viagem e com isso proceder a uma sorte de amputação, pois este projeto poderia ter sido para mim uma verdadeira razão de viver. Será, pois, necessário que reorganize minha vida sobre outras bases, operação que pode ser muito difícil e dolorosa. Porém, se é assim, encontramo-nos com o sacrifício no verdadeiro sentido da palavra; abandonamos o terreno do ter propriamente dito. O trato, enquanto que uma folha de papel, não é mais do que um signo, um símbolo. O que realmente importa é o ato pelo qual considero um dever levar a cabo esta espécie de reorganização (*re-shaping*).

A verdade é que o sacrifício – penso aqui no sacrifício completo, pelo qual o homem dá sua vida – é essencialmente criador e corre o risco de desnaturalizar-se se se reflete de forma incompleta sobre ele, ou seja, se se intenta interpretar em termos racionais. Poder-se-ia dizer que sua essência é não poder dar conta de si mesmo ou também que toda tentativa de intelectualizá-lo é fatalmente inadequada. Para dizê-lo claramente, não se dá a vida *para que*. De outra forma, haveria que pensar que se produz um intercâmbio como em um mercado. E precisamente o intercâmbio é aqui inconcebível. Aquele que dá sua vida, se tem plena consciência disso (sem ter nenhuma esperança de existir depois da morte), não pode, por morte, receber nada; não estará ali para recebê-lo. Por demais, isto é o que lhe haverá ver quem, em nome do sentido comum, intente dissuadi-lo de levar a cabo esse sacrifício. Efetivamente, desde o ponto de vista do sentido comum, a objeção parece irrefutável. Porém, não será que o sentido comum não tem aqui razão de ser?

Não há acordo possível entre o sentido comum, por uma parte, e o herói ou o mártir, por outra. São duas linhas que não podem cruzar-se. O sacrifício é em si uma loucura, porém uma reflexão mais profunda, a reflexão que recupera da qual temos tanto falado, permite reconhecer e de alguma forma sancionar o valor desta loucura e entender que se o homem a rechaça, cairá por debaixo de si mesmo. O certo é que parece que não há nem pode haver aqui um termo médio entre o sobre-humano e o infra-humano.

Porém, estas observações não permitem aclarar até certo ponto a misteriosa relação entre eu e minha vida. Falei de dar minha vida e parece que isso significa dar-me a mim mesmo; assim, pois, confundo-me com minha vida? Porém, advertir-se-á que disse *dar-me* e não suprimir-me; um sacrifício semelhante não pode confundir-se com um suicídio mais que por quem considere o ato em sua materialidade e, por conseguinte, não seja capaz de estabelecer certa empatia com ele. Contudo, o que se sacrifica não sente a menor dúvida de que assim se realiza plenamente; vê com claridade que precisamente nesse sacrifício se encontra aquilo que lhe é mais apreciado, que é ele. Porém, atendamos bem ao paradoxo a que temos chegado. Não será absurdo dizer que me realizo no ato pelo qual me suprimo? Com efeito, seria absurdo. Porém, esta fórmula não responde à verdade. Temos que distinguir cuidadosamente entre o resultado material do ato e seu significado. O que chamei supressão tão somente concerne ao resultado material, quer dizer, aparente: um cadáver a mais, por exemplo, no campo de batalha. Seria insensato dizer que me realizo convertendo-me em cadáver; a realização tem lugar em outro plano, um plano invisível. Penso nos heróis de nosso exército, por exemplo, que se sacrificaram sem a menor esperança de trocar com isso a sorte das armas nos sombrios dias de maio e junho de 1940. Apesar de que nos resulte difícil expressa-lo sem cair em uma retórica que todo filósofo digno de tal nome detesta, estamos seguros de que esses homens salvaram alguma coisa e aqui mencionaríamos a honra, porém, essa não é uma noção que esteja clara. Inclusive ao cínico faria uma boa jogada fazendo notar eu essa pretendida honra não é mais do que ar, palavras soltas pronunciadas por políticos hipócritas e periodicistas. Seria mil vezes mais certo dizer que estes homens morreram em paz consigo mesmos, apesar do horror das circunstâncias. Obedeceram a uma sorte, de chamado que procedia do mais profundo de seu ser, porém, certamente seria arbitrário supor que tal chamada tivesse uma consciência articulada de si, que tenha sido formulada com palavras realmente adequadas. Somente desde este ponto de vista, quer dizer, de uma forma que não se deixa traduzir mais que negativamente, é possível conceber que aquilo que chamamos a morte destes homens é talvez acima, o *akmé*, do que chamamos suas vidas. Aparece como se aqui se produzisse uma estranha transmutação entre estas duas palavras e que a morte poderia ser realmente, e em sentido supremo, a vida. Ainda que tal coisa somente possa dizer-se se se transcende radicalmente as categorias biológicas.

Desta forma, voltaremos a encontrarmos com uma verdade capital que já consideramos antes, quando analisamos o reconhecimento de si: que em última instância não sei de que nem para que vivo e que, por outra parte, com disse em um de meus personagens, talvez essa seja a premissa necessária para seguir vivendo. Minha vida está infinitamente além da consciência que dela posso ter em um momento concreto, pois é fundamentalmente desigual a si mesma: como disse outro de meus personagens, “minha vida se inscreve no domínio do sim e do não,

onde se diz, por sua vez, que sou e que não sou". Porém, o que vem a complicar e embrulhar mais essa situação fundamental, já de per si inextricável, é que as condições práticas em que se desenvolve minha existência me obrigam em todo momento a proceder a um verdadeiro recontar; porém, tal recontagem se baseia em elementos cuja natureza última escapa ao ato pelo qual trato de defini-los e nomeá-los. Talvez esteja condenado em certo sentido a trabalhar com dados truncados e isto é, sem dúvida, a origem dos maiores erros que posso chegar a cometer. A tarefa do pensamento filosófico mais profundo me parece que consiste em investigar em que condições, geralmente desconcertantes, se podem produzir a aparição, por outra parte sempre parcial e temporal, da realidade que se dissimula sob tais dados truncados.

Uma vez mais porei um exemplo tomado de uma de minhas obras de teatro, *Monde Casse*, à qual já me referi quando começamos estas lições. Christiane Chesnay, antes de casar-se, estava enamorada de um jovem que, justamente no momento em que ela ia confessar-lhe seu amor, lhe anunciou seu ingresso nos beneditinos. Desde este momento tudo deixou de ter importância para ela: a vida havia perdido sentido e não acreditou fazer mal aceitar casar-se com Laurent, a quem não amava, porém que estava profundamente enamorado dela. Para aturdir-se se lança de cabeça em uma vida frívola e mundana; é charmosa, inteligente, seduzem a quantos lhe cercam; porém, seu marido, um ser terno e melancólico, sofre em seu amor próprio ao sentir que passa inadvertido ao lado de sua mulher. Pouco a pouco descobre que está ciumento de seus êxitos e que gostaria de vê-la humilhada e desapreciada. Por uma espécie de caridade mal entendida, ela não vacilará em dar-lhe esta satisfação fazendo-lhe crer que, na realidade, está enamorada do músico Antonov, que não lhe presta a menor atenção. Porém, sente horror quando descobre o efeito que essa mentira produz em seu marido. Subitamente sente-se só, perdida e em uma espécie de movimento irresistível se entrega a um homem que está enamorado dela e ao qual nunca havia levado a sério. Ao mesmo tempo acaba de inteirar-se da morte do beneditino, o único ser ao qual realmente havia amado. Poderia, então, partir com seu amante e mergulhar, assim, definitivamente no ilusório, no vazio. Porém, nesse momento aparece a irmã do beneditino, que vem comunicar-lhe uma estranha notícia. O jovem monge, em sua cela e talvez em um sonho, descobriu que Christiane o havia amado e ao mesmo tempo despertou nele o sentimento de uma responsabilidade misteriosa, de uma paternidade espiritual. "Em certo momento de sua vida se deu conta de que o ato pelo qual havia se entregado a Deus talvez houvesse significado para ti a desesperação, quem sabe até mesmo a perdição. E não podia ser assim. Desde então rezou ardentemente para que também fosses iluminada". Ao princípio, Christiane somente sente revolta ao pensar nesse amor santificado, tão diferente com aquele que sonhava. Porém, pouco a pouco se faz luz nela, a luz da reflexão segunda, e por fim toma consciência da verdade mais profunda de si mesma, na qual não deixou de debater-se sem

querer reconhecê-la. Dá-se conta de que não é sua verdadeira alma que habita sua vida, senão uma caricatura de sua alma, uma falsa caridade que tão somente lhe ditou mentiras. E à luz desta revelação interior renova a relação com seu marido e reconhece que no fundo é culpável; porém, precisamente há uma comunhão dos pecadores como há uma comunhão dos santos e, sem dúvida, uma não pode separar-se da outra.

É verdade que se trata de um caso raro e concreto, porém, o certo é que todos corremos os risco de que as circunstâncias em que se desenvolva nossa existência tendam a converter-nos em estranhos no mais profundo de nós mesmos; e é precisamente sob esta perspectiva como a reflexão segunda pode representar a capacidade de recuperação. Deve-se assinalar que esta virtude própria da reflexão unicamente normalmente manifestar-se graças à mediação de outro, mediação que é essencialmente espiritual; se nos oferece ou se nos propõe, porém, temos que reconhecê-la e acolhê-la, pois cabe a possibilidade de rechaçá-la; e veremos que essa possibilidade de acolher ou rechaçar constitui a essência mesma da liberdade.

NONA LIÇÃO: O SENTIDO DE “MINHA VIDA”. IDENTIDADE E PROFUNDIDADE

Chegamos ao ponto de reconhecer no curso das duas lições precedentes, e particularmente a última, a impossibilidade em que eu me encontro não somente de responder objetivamente à pergunta quem sou eu, mas de imaginar que se possa dar uma resposta válida a esta questão por parte de alguém que contempla-se minha vida a partir de fora. Fazendo caminho, isto nos conduziu, ao final, a insistir sobre o fato de que minha vida é literalmente inapreensível; parece que ela se me escapa, que ela se escapa de si mesma por todas as partes. Portanto, eu posso sacrificá-la ou ao menos consagrá-la. Sem dúvida, valeria a pena deter-se nesta ideia de consagração: pois depois de tudo podemos dizer que o sacrifício não é outra coisa que a expressão limite do ato que consiste em viver para, isto é, dedicar a vida por uma causa no sentido em que emprega esta expressão Royce, dando-lhe a conotação de uma ideia, de uma busca... E aqui convém deter-se para examinar qual é a relação secreta que pode unir minha vida a este ato. Podemos considerá-lo como uma espécie de selo que teria que estampar de certa maneira a minha vida? É evidente que não pode ser assim. O fato de estampá-lo implica um ato exterior e converte ao exemplo em grosseiramente inadequado. De onde viria com efeito este ato se emanara de fora? Pelo contrário, é do fundo de minha vida de onde pode brotar esta necessidade, esta exigência. Reencontramos, portanto, aqui um poder superior como esse que temos visto na terceira lição quando reconhecemos, seguindo a fenomenologia husserliana, que a consciência é essencialmente consciência de outra coisa distinta dela. O que verdadeiramente pode criar alguma dificuldade ou alguma incerteza é que estamos inclinados a pensar em princípio que existe uma diferença de natureza entre a consciência e a vida. Porém, tudo o que foi dito, na última lição em particular, facilita a compreensão de que esta diferença não pode ser estabelecida quando se fala não da vida como de um fenômeno que pode dar lugar a certas investigações de ordem objetivo, senão de *minha vida*. Eu não posso falar de minha vida sem perguntar-me que sentido tem ou também se ela tem um sentido; e supondo que eu chegue a uma conclusão negativa, a ideia de um sentido não permanece por isso menos pressuposta. Se alguma vez chegara a arrancá-la de mim, minha vida cessaria, de um golpe, de ser vivida, quero dizer que deixaria de apreendê-la como minha, seria a alienação definitiva com ela pode realizar-se na situação limite que vive o escravo e é necessário assinalar: um escravo que nem sequer se reconheceria já como escravo. Todavia, há lugar para crer que esta alienação absoluta é concebível somente no terreno do abstrato; já que em todo escravo subsiste sem dúvida e a certa profundidade a consciência obscura de um direito seu que foi violado e, em consequência, o âmago ao menos indistinto de um protesto, do sentimento de que minha vida não devia ser isso, que eu estou

frustrado. Observarei que a ambiguidade da palavra “sentido” em francês é instrutiva, porém que em outras línguas não existe. É assim que em alemão empregamos em um caso a palavra *Bedeuntung* e em outro o termo *Richtung*; a palavra *Sinn* tem aqui um valor intermediário sem designar jamais aqui, falando propriamente, a orientação do sentido.

Quando eu me pergunto se minha vida tem um sentido parece que eu vislumbro esse sentido como pertencendo-lhe independentemente de minha vontade; e me refiro então mais ou menos explicitamente, parece-me, à ideia de uma peça onde eu teria um papel para representar; interrogo-me sobre a significação possível na qual me encontro convidado a participar. Desde este ponto de vista poderia encontrar-me na situação de um ator ao qual não valeria a pena ler-lhe a obra, até de resumi-la antes de dar-lhe o papel que se há de aprender. Por exemplo, se lhe disse simplesmente: a tal sinal você entrará, depois você sairá. O ator deve supor que estas palavras e estes gestos, vazios de sentido para ele, encontrarão, contudo, sua interpretação à luz do conjunto. Se a vida tem um sentido (*if there is a plot*), minha vida em si mesma, de certa maneira, tem também um sentido.

Porém, se passamos ao terreno do concreto, impõem-se a evidência de que minha situação, enquanto tenho que viver uma vida que e a minha, não se parece no mínimo ao que acabo de descrever. Seguindo com as comparações teatrais, aqui quase é de rigor que a ideia de improvisar me venha de imediato à mente e não que haja réplicas e gestos impostos de antemão. Contudo, enquanto que na *commedia dell’arte* os atores improvisam a partir de certa ideia geral, em meu caso tenho que improvisar sem nenhuma ideia prefixada. É como se o diretor houvesse esquecidos os dados que deveria dar-me para desempenhar o papel que me confiou. Em semelhantes condições, o natural não é que ponha em dúvida a existência do diretor? Ou para dizê-lo com maior propriedade, existe ou não o tal diretor, para mim é como se não existisse, o qual no fundo significa que não há trama, *there is not plot* ou, retomando a expressão inicial: minha vida não tem sentido. Desde esta perspectiva, a questão é agora saber se posso dar-lhe algum sentido, apesar de que à vida, em termos gerais, lhe falte por completo. Apresentada sob sua espécie mais niilista, tal é a postura existencialista contemporânea. Porém, o certo é que sobram razões para qualificá-la de insustentável. Ao começo da lição disse que o ato mediante o qual consagro minha vida a... não se pode considerar como exterior a ela, senão como a que a faz florescer. E, contudo, tal seria o caso da hipótese que acabo de formular. Com efeito, implica a ideia de que a vida se me entrega de maneira fortuita, um pouco como se se tratasse de uma carteira que encontro por causalidade. Se sou consciente, não cabe dúvida que buscarei seu proprietário para devolvê-la; porém, se meus esforços por encontrá-lo resultam vãos e me acho em posse de uma soma importante de dinheiro, que devo fazer? Em que gastarei? Sublinhemos que neste caso a pergunta tem um sentido preciso e evidentemente apresenta uma variedade de soluções: o fazer-me encontrado

esse dinheiro talvez me facilite a satisfação de um velho desejo, pagar uma dívida antiga ou prestar um serviço a alguém na miséria. Impõem-se escolher entre estas possibilidades. Contudo, tais possibilidades existam de antemão antes de encontrar a carteira, enquanto que a vida em nenhum caso pode comparar-se com esse encontro. *Eu não me encontro* vivendo no sentido em que me encontro proprietário desses bilhetes e essas moedas de ouro. Minha existência enquanto ser vivente é anterior a esse encontro, esse descobrimento de mim mesmo como ser vivente. Até poderíamos dizer que inevitavelmente sou anterior a mim mesmo. Tudo isto se opõe radicalmente à tão citada frase de Sartre. O próprio do homem é fazer e ao fazer se faz a si mesmo e ele nunca é mais do que se fez. Tudo o que acabamos de dizer nos obriga a pronunciar-nos contra semelhante afirmação. “Não se pode negar com maior agressividade – escrevi em um estudo sobre as técnicas do envilecimento – a insistência de uma natureza, de uma herança ou, mais profundamente ainda, de uma investidura ou uma participação na realidade que nos salva na medida em que nos adentramos nela”.

Chegou o momento de ver as consequências das ideias de situação e participação tal como tentamos aclara-las ao longo das últimas três lições. Contudo, talvez não seja inútil voltar sobre o problema da relação entre eu e os demais à luz do observado até agora, sobretudo com respeito à crítica da ideia dos estados tal e qual esbocei ao final da terceira lição. O melhor será retomar a análise em *Homo Viator*, que constitui o núcleo de uma fenomenologia das relações entre eu e os demais.

Observemos antes de tudo que o ego se apresenta nítido e agressivo de maneira extraordinária na experiência infantil e poder-se-ia dizer que persiste ulteriormente quando esta experiência segue viva no adulto. Imaginemos uma criança que corre ao encontro de sua mãe e lhe estende uma flor: “Olha, fui eu quem a colheu!”. A entonação e o gesto são reveladores. A criança chama a atenção sobre si mesmo, buscando. Olha, sou eu, eu em pessoa, aqui presente, quem colheu esta flor. Não vais acreditar que foi Jacques ou Lucie. O “sou eu quem” exclui da forma mais expressiva possível a todos os demais, aqueles aos que, por uma lamentável equivocação, se lhes pudesse atribuir tal façanha. Essa mesma reivindicação aparece igualmente em um adulto. Já citei o exemplo do aficionado que acaba de cantar com voz desmaiada uma melodia composta por ele. “É de Debussy?” lhe perguntam alguns espectadores; “não – diz o compositor com falsa modéstia -, é minha”. Neste caso também o eu se oferece à atenção, aos louvores, aos comentários maravilhados do outro, cujo papel é fazer as vezes da caixa de ressonância. Em ambas as ocasiões o eu se afirma como presente em carne e osso, demandando ou reclamando em diferentes tonalidades que não rompamos seus direitos; em linguagem coloquial, que não o pisoteemos. Observemos que aqui a imediatez é essencial, quer dizer, o aqui e o agora; um aqui e um agora que tem que defender-se ativamente de outros aqui e agora que representam uma ameaça para o que chamei seus

direitos. Porém, estes aparecem com um caráter pré-jurídico, vem dados de início como inseparáveis do fato mesmo de existir e, portanto, de estar expostos a todo gênero de agressões mais ou menos mortificantes. Na medida em que sinto em perigo, ignorado ou ferido de mil formas distintas, acho-me literalmente em carne viva. Não há mais que imaginar o nada invejável situação do jovem tímido que se enfrenta ao mundo por primeira vez. Utilizando a admirável expressão inglesa, este jovem é *self-conscious* no mais alto grau. Sente-se em um ponto de visão e eu assinalaria como branco sumamente vulnerável. Parece-lhe que os desconhecidos somente têm olhos para ele e como o observam! Não há dúvida de que se enganam dele, de seu traje, de sua gravata. Evidentemente se cortou ao barbear-se, todos comentam sua torpeza, etc. Encontra-se, pois, à mercê da malévola lucidez dos demais. Desta maneira está consciente de si ao extremo e por sua vez hipnotizado pelos outros, pela opinião dos demais até ao extremo. Tal é a paradoxal tensão que traduz a expressão *self-consciousness*. Porém, ao mesmo tempo tal tensão é precisamente o contrário do que eu chamaria aqui intersubjetividade e é a propósito dessa oposição sobre o que é importante insistir. Um desconhecido se dirige ao nosso jovem. Este começa por sentir a seu interlocutor como um puro ele: por que me dirige a palavra? Que quer de mim? Será por causalidade maligna? Deve ter cuidado. Não se quer comprometer com nenhuma resposta. Precisamente porque está na defensiva nosso jovem se encontra no menor grau possível *com* os demais. Porque em geral pode dizer-se que a relação *com* é precisamente a intersubjetiva por excelência e que não tem e não pode ter relação no mundo dos objetos, que é em seu conjunto um mundo de pura justaposição. Retomemos o exemplo e suponhamos que a conversação toma seu caráter mais íntimo. “Estou encantado de conhecê-lo”, disse ao estranho: “em outro tempo conheci seus pais”; nesse momento cria-se um laço e sobretudo se relaxa a tensão. O jovem deixa de centrar a atenção em si mesmo como se algo se distendesse em seu interior. Sente-se transportado além desse aqui e agora ao que, se se me perdoa uma comparação trivial, seu eu se encontrava pregado como um curativo a uma ferida. Disse transportado e o curioso é que esse desconhecido o acompanha nessa espécie de viagem mágica. Estão juntos em outro lugar que, contudo, apresenta um caráter de misteriosa intimidade. Digamos que estão unidos por um segredo. Ainda que, sem dúvida, voltarei sobre o tema do segredo como princípio da relação intersubjetiva, observemos desde agora que poderiam ter-se criado laços de natureza muito diferente entre nosso jovem e o desconhecido. Um homem que conheço por causalidade se inteira de que sou aficionado por café e sucede que me possa dar uma *pista* sobre a maneira de consegui-lo no mercado negro. Isto não é suficiente para a criação de um laço entre nós, já que o elemento comum é um gosto que certamente não basta para nos aproximar ontologicamente, quer dizer, enquanto seres humanos. O mais natural é que se crie uma forma de cumplicidade, algo semelhante a uma franco-maçonaria, como se se tratasse de

uma inclinação inconfessável. Porém, se, ao contrário, descubro que meu interlocutor conhece a qualidade profunda e individual de um ser ao qual quero ternamente e ao qual levo em meu coração, então se pode falar de intersubjetividade. Poderíamos pôr outros exemplos tomados do mundo religioso ou da arte. Sobretudo é evidente que não pode haver uma descontinuidade absoluta entre os dois tipos de exemplo, se não existe uma gradação que vai desde uma maneira de realizar a comunicação no inefável até a associação cujo objeto é um fim prático e muito concreto. E uma mesma relação pode evoluir entre esses dois extremos, por exemplo, uma relação conjugal. Há momentos de aridez nos quais a mulher somente é para o marido "essa estúpida que, em lugar de cerzir meias, prefere falar com outras pécoras ao redor de uma xícara de chá" e momentos quase místicos nos quais essa mesma mulher é reconhecida e amada como um valor único, promessa de eterna beatitude. Assim, pois, poder-se-ia dizer que na escolha ou, com maior exatidão, na invocação, há uma hierarquia que vai desde um chamado que se apresenta como uma espécie de repique de sinos, um verdadeiro sinal, até outro chamado de natureza completamente diferente, que na realidade é uma oração. Porém, o que tentei mostrar, sobretudo em meu primeiro *Jornal Metafísico*, é que na primeira classe de exemplo o Tu não é na realidade mais que um Ele tratado pragmaticamente como Tu. Quando pergunto uma direção a um desconhecido na rua, utilizo a segunda pessoa; porém, por isso não deixa de ter para mim a função de um sinal de tráfico. Ainda que se possa introduzir uma matriz de autêntica intersubjetividade, inclusive neste caso extremo, pela virtude mágica da entonação ou do olhar. Se não sei onde estou, se está de noite e corro o risco de perdermos um lugar complicado e talvez inclusive perigoso, posso sentir a impressão fugaz, porém, irresistível de que me dirijo a um irmão desejoso de vir em meu auxílio. O que se produz, em suma, é que o outro se coloca em minha direção, situa-se idealmente em meu lugar. Não se trata de proporcionar-me uma informação como o faria um guia ou um mapa, senão de ter-me verdadeiramente a mão, a mim que estou sozinho e me sinto desamparado. Isto é, contudo, mais que uma espécie de faísca espiritual que se apaga em seguida; nós sem dúvida nos despedimos em seguida para não voltarmos a nos ver e eu permaneço, contudo, durante um instante reanimado pela cordialidade inesperada da que me deu testemunho este transeunte desconhecido. Estamos já no umbral da intersubjetividade, quer dizer, no momento em que a vida se vê afetada pelo sinal *com*; esse sinal, repito-o, não se deixa jamais aplicar ao domínio do objetivo enquanto tal. E, bem entendido, aqui todavia deve distinguir-se um grande número de casos. Palavras como *junto*, como *together* em inglês ou *zusammen* em alemão podem resultar inteiramente enganosas, por exemplo, ali onde se trata de um transporte ou de um trabalho em comum. Seguramente há casos onde este trabalho coletivo se pode considerar ao menos superficialmente como a soma aritmética dos trabalhos efetuados por cada indivíduo em particular. E, contudo, ainda neste caso seguramente há alguma coisa a mais, irredutível ao

qual uma aritmética dá conta. Ainda que seja em última instância, existe uma sorte comum, sem dúvida uma consciência indistinta das condições a que têm que aterem-se todos, talvez até contra sua vontade. Este sentimento de uma comunidade no trabalho e na experiência basta para que não tenhamos direito a qualificar os ditos trabalhos como simples elementos de uma soma. Deve-se reconhecer, contudo, que neste caso a realidade expressa pela palavra *com* é, todavia, muito pobre; e se dá por descontado que é muito mais se se trata disso que chamamos um "transporte coletivo". O conteúdo dessa realidade não se pode enriquecer senão na medida em que se produza o conhecimento individual entre os indivíduos e se reconheçam uns aos outros na singularidade e a unicidade de seu destino. Assim é como se pode criar entre eles um companheirismo verdadeiramente real, como o que há, por exemplo, entre os combatentes do exército e, talvez, maior ainda nos campos de prisioneiros e deportados, situações em que a desgraça vem a ser a base graças à qual se criam tais relações.

Porém, a palavra relação não deve introduzir-nos ao erro; deve ser tomada em uma acepção metalógica, nesse sentido em que os termos tendem a negarem-se a si mesmos enquanto simples termos. Uma unidade se cria antes que um terceiro, um não participante, tem categoria de intruso, de não iniciado. Provavelmente muitas mulheres experimentaram essa sensação penosa quando seu filho ou marido se encontram com camaradas de combate ou cativeiro. E aqui se vê há um tempo a importância e a ambiguidade da noção de segredo que introduzi no princípio da lição. Talvez o que ao iniciado lhe resulte secreto sejam certas piadas, algumas alusões cuja chave não possui e que fatalmente o inquietam. Porém, também pode ser algo mais profundo, uma experiência não transmissível – geralmente dolorosa – da que não se tem direito a falar a quem não participara diretamente dela. Este é o ponto exato onde a sociologia pura, baseada em ritos e costumes, penetra em uma realidade muito mais profunda que nos constitui enquanto somos nós mesmos. Por outra parte, somente apresentei exemplos relativamente simples; houvesse podido tomar de minhas próprias obras outros bastante mais complicados, em especial de meu *Quatuor Enfadies*, cuja versão original se remonta à primeira guerra, porém, que antecipa de forma muito concreta toda esta filosofia da intersubjetividade. Trata das relações enormemente complexas e, em última instância, indefiníveis que se estabelecem entre uma mulher, um músico, ao qual desposou nas primeiras núpcias, e o irmão deste, com quem se casou depois de divorciar-se do músico. A peça culmina em uma espécie de tomada de consciência por parte da mulher de uma unidade supra pessoal que compreende de certa maneira aos dois homens que amou sucessivamente; ela nem sequer chega a distinguir se o reflexo do primeiro não é o essencialmente amou no segundo. Porém, por outra parte, o afeto recíproco dos dois irmãos resistiu a esta prova e a obra se desenvolve no sentido

do descobrimento de uma ordem de fundo musical, com relação à qual os juízos que os seres humanos formulam uns dos outros se revelam como precários e destrutivos.

A ideia de intersubjetividade pode prolongar-se em muitos sentidos. Não duvido em pensar em primeiro lugar que pode por si somente aclarar as regiões mais obscuras e que ocupam mais o centro do que muito impropriamente chamamos as ciências psíquicas, melhor seria dizer as investigações metapsíquicas. Como disse Carrington, a telepatia é impensável se não se reconhece que há um momento em que os termos Tu mesmo ou Eu mesmo deixam de designar os núcleos muito diferentes um do outro entre os que somente podem estabelecer-se relações de tipo objetivo a partir dos sinais emitidos por ambas as partes. Se alguém se toma o trabalho de refletir, dá-se conta de que qualquer diálogo digno deste nome se desenvolva em uma atmosfera de autêntica intimidade e que não se pode comparar com um intercâmbio de sinais entre dois postos emissores. Desde logo, aqui voltamos a encontrar o que expus em uma das lições anteriores sobre a sensação e a impossibilidade de considerá-la como uma mensagem.

Porém, sem dúvida é necessário ir mais além e reconhecer que a intersubjetividade concerne ao sujeito mesmo que o subjetivo em sua estrutura própria é já profundamente intersubjetivo; e é aqui onde tudo o que acabamos de desenvolver se articula com a primeira parte da lição.

Já vimos em outra ocasião que é absolutamente impossível reduzir o sujeito, seja a uma pura unidade formal ou a uma série de estados de consciência. Porém, as investigações realizadas durante uma parte da oitava lição nos prepararam para entender de maneira mais positiva a direção que se deve seguir para transcender esta oposição ou, mais concretamente, o método original que permite conjugar unidade e pluralidade no seio do ser singular que sou.

Parece-me que nunca prestamos suficiente atenção para saber até que ponto e dentro de que limites é suscetível de ser representada para minha relação com meu próprio estado. Quando cruzo com desconhecidos no metrô ou no ônibus, por exemplo, com frequência me assalta a ideia de que cada um deles é portador de certo passado que é o seu. Porém, que significa aqui o termo “portador”? Aqui é onde realmente reside todo problema. Desde logo podemos ater-nos a uma perspectiva policial. Todos esses seres são suscetíveis de serem arrastados, de serem conduzidos a um comissário onde teriam que declarar sua identidade, seu domicílio, etc., o que vem a querer dizer que cada um deles, ao menos que sofra de amnésia, possui os elementos necessários para que preencham uma ficha policial com seu nome. Há um grande número de posições que facilmente podem aparecer em uma ficha semelhante: domicílios sucessivos, enfermidades, etc. Poder-se-ia considerar a cada um desses indivíduos como um disco no qual se sucedem as respostas a tais perguntas. Observemos, contudo, que isto, todavia, resulta confuso. Não seria exato dizer que cada um é

um disco; unicamente se poderia sê-lo se se submete a uma série de interrogatórios seguidos, como é tão frequente na atualidade. Porém, somente o será na medida em que esteja alienado por um trato inumano. Tudo o que podemos dizer é que, de início, havia algo nele que poderia fazê-lo um disco, degradar-se ao ponto de converter-se em um disco, o que significa que em princípio tem a capacidade de submeter sua própria experiência, considerada como um todo, a um trato que inevitavelmente a desnaturaliza. É precisamente essa experiência o que chamamos seu passado e o indivíduo se prestará tanto melhor a esse tratamento quanto mais desligado dela se sinta; quanto mais tenha vivido, menos fácil lhe resultará extrair as determinações despersonalizadas que lhe serviram de resposta ao questionário. Tal é a razão pela qual um menino, que é precisamente o menos desapegado a si mesmo que existe, será em princípio capaz de preencher semelhantes questionários. De maneira que devemos admitir que temos em conta nosso passado de forma muito desigual, que *somos* muito desigualmente nosso passado e deveríamos assinalar que essa desigualdade depende da situação em que nos encontramos. Como ocorreu antes, outra vez é Marcel Proust que nos indica o caminho. Em outros termos, não há que se crer que pode realizar-se uma discriminação absoluta e por a um lado o que sou e ao outro que posso alienar-me o suficiente para poder referi-lo de maneira abstrata; para poder reduzi-lo ao *status* de simples menção. Pelo contrário, realizamos essa discriminação de forma diferente segundo as flutuações de nossa mesma experiência. Isto basta para mostrar até que ponto se aparta da realidade toda representação do passado que a imagine como algo conservado de alguma maneira. Em qualquer momento pode produzir-se o clique mágico que me converta de novo no menino de oito anos que se ponha terrivelmente nervoso porque sua mãe demora em retornar e imagina todos os acidentes de que ela poderia ter sido vítima. Tiraremos a conclusão de que nunca deixei de ser esse menino? Uma vez mais nos encontramos aqui com esse *sim* e *não* inseparáveis do fato de ser eu mesmo. A resposta afirmativa será falsa se se quer dizer que o menino continuou existindo todo este tempo, de igual forma que subsiste um objeto quando não o posso ver. O menino de oito anos que de alguma maneira sou todavia não pode conceber-se jamais persistindo como persiste um objeto. Em troca, a asserção é exata se se aceita como nos contos de fadas, cujas traduções simbólicas deste gênero de verdades são perfeitas, que há modos de existência não objetiváveis com infinitas possibilidades de ressurreição. Porém, tudo isto, por estranho que possa parecer, não é mais que a expressão muito significada de uma realidade muito mais singular. Entre essa forma de existência propriamente larval e meu estado de vigília enquanto que me encontro dentro de um mundo da ação, enquanto que tenho que fechar uma carta e devo esperar o momento em que se detenham os carros para cruzar a rua, etc., existe uma multiplicidade incontável de presenças que se interferem entre si e que mantém relações muito variáveis com o eu agente que seria importante conseguir clarificar de forma aproximada. Em

princípio, isto poderia traduzir-se na simples fórmula de que eu não sou somente eu ou que em rigor não tem o menor sentido dizer que eu sou eu, pois também sou outro: sou, por exemplo, o que era ontem e, desde um ponto de vista muito fecundo, as palavras “o que era” perdem aqui todo significado preciso. Pode desencadear-se uma verdadeira luta pela existência entre o que fui ontem e o que tendo a ser, o que tenho hoje a veleidade de ser.

Perguntaram, contudo, se este não é um caminho enormemente perigoso, pelo qual se corre o risco de chegar à negação pura e simples da identidade pessoal. Seria conveniente que nos detivéssemos aqui para perguntar-nos com sumo cuidado o que devemos entender por identidade pessoal.

Porém, antes de impor refletir sobre as condições em que se pode enunciar um juízo de identidade, pois evidentemente não tem nenhum sentido falar de identidade prescindindo dos juízos de identidade. Não obstante, temos que reconhecer que é no âmbito do objeto enquanto tal onde o juízo de identidade é essencial e rigorosamente aplicável. Perdi o relógio e alguém o encontra e o leva à mesma oficina de objetos perdidos ao qual eu acorro. O relógio que me restituem é idêntico ao perdido; posso afirmar não somente porque o reconheço, mas porque aquele que o devolveu o encontrou precisamente no lugar onde eu estive sentado e onde efetivamente cria ter perdido. Portanto, se deve falar de identidade, já que o objeto não tem sido sensivelmente alterado desde o momento em que se me caiu do bolso até que o recuperasse. É conhecido o fato de que este pode se o ponto de partida de uma dialética que me atreveria denominar aporética. Certas modificações superficiais não impedem de afirmar que a coisa que sofre é, todavia, a mesma; em troca, se tais modificações são maiores, vacilaremos em manter nosso juízo de identidade e é evidente que não há maneira de determinar objetiva e universalmente o ponto a partir do qual pode e deve-se falar de uma perda de identidade. Haveria que dizer, como os nominalistas, que somente subsiste o nome como elemento idêntico ou princípio identificador? Porém, essa seria uma solução completamente fictícia: a questão realmente é saber o que é que nos incita a manter a identidade do vocábulo quando a coisa idêntica, enquanto coisa, parece haver desaparecido. Aqui nos vemos obrigados a referir-nos à noção de qualidade sentido, ainda que esta qualidade seja inobjetivável enquanto tal. O melhor exemplo provém do mundo da infância. A boneca à qual teve que trocar sucessivamente a cabeça e os membros segue sendo visivelmente a mesma para a menina, “essa única e mesma boneca”, sem dúvida, porque os elementos variáveis se têm integrado na unidade do sentimento possessivo, muito próximo à adoração, que a menina sente por esse objeto, o mais querido de todos.

Porém, o que em todos os casos vem a complicar o problema é o fato de que, independentemente dessa permanência da qualidade ou o sentimento – em sentido estrito não poderia chamar-se identidade -, existe a continuidade um devir histórico que se mantém

inclusive se desaparece a qualidade sentida. Há dois ou três meses vi um companheiro de colégio ao qual não via em 40 anos. Tinha a recordação de um menino de bochechas rosadas e olhar brilhante; encontrei um velho senhor de rosto flácido e olhos inexpressivos. Nada em mim confirmava que é a mesma pessoa. Tudo o que posso dizer é que tenho a certeza abstrata, teórica, de que posso estabelecer a existência de uma continuidade entre estados tão diferentes do mesmo corpo orgânico. E isso não é tudo: pude assegurar-me de que esse homem tinha recordações similares aos meus sobre a época em que ambos fomos do mesmo colégio. Este exemplo é instrutivo porque nos ensina, precisamente no que se refere à identidade, que o que concerne ao Ele e ao Tu pode diferenciar-se. Quando vejo a este velho camarada não há nada em mim que exclame: és tu!, pois a vida levou a cabo sua ação erosiva. Porém, tenho a certeza incoercitível – alguns a chamariam mística – de que se devo encontrar-me além do abismo da morte com os seres aos quais realmente amei, quer dizer, aqueles que estiveram unidos de maneira intersubjetiva mais íntima que existe ao que eu sou, reconhecerei instantaneamente, como sob a luz de um relâmpago, e será como se não houvesse separação; contudo, esse é um ato de fé cujos elementos não estudaremos até a segunda série de lições.

O objeto evidente dessa longa análise é a extrema complicação do que chamamos o problema da identidade pessoal.

Entre a identidade objetiva, tal como a podemos constatá-la no mundo das coisas, e a identidade do que denominei a qualidade sentida, se estabelece inevitavelmente um intervalo. Nestas condições, como já havíamos pressentido, não podemos deixar de admitir o valor de certo pluralismo interior. Porém, antes de tratar de investigar sua natureza, convém fazer a seguinte observação: no plano do sentir, a qualidade, como reconheceram a maioria dos filósofos do passado, ainda que sem discernir sempre suas implicações, se refere ao sujeito mesmo. Nunca, e isso já o vimos a propósito da sensação pode assimilar-se a algo transmitido e ainda menos a algo que se constitui. Isto é muito importante no que concerne à identidade pessoal propriamente dita e permite entender melhor o que quis dizer quando falava desse passado que sou e do qual posso extrair uma parte, mais ou menos como posso tirar parte do dinheiro em efetivo de uma conta quase totalmente bloqueada. Somente que esta conta, mesmo bloqueada, apesar de que não possa dispor dela, segue sendo algo que tenho. Não ocorre nem pode ocorrer o mesmo com o passado.

Isto supõe e aclara ao mesmo tempo uma ideia de duração que não é de forma alguma a do sentido comum, nem a das filosofias que a reclamam para si. Não apresentarei aqui se tal ideia concorda exatamente com a de Bergson, porém, o certo é que entre ambas existe, quando menos, um estreito parentesco.

Como ocorre invariavelmente em um caso semelhante, estamos, de entrada, obrigados a expressar-nos em termos negativos e dizer que a duração *não deve* ser representada. Toda

tentativa por imaginar minha vida, a vida de qualquer ou a vida em geral, seguindo o modelo da progressão cinematográfica, deve ser totalmente descartada. E aqui não se julga a ideia propriamente falando de um tempo espacializado, mas deve-se insistir na relação que existe entre a vida e as imagens. Com efeito, a sucessão é essencial para as imagens enquanto imagens, pois se substituem e reempregam umas às outras. Eu, o espectador, quando me encontro excessivamente cansado ou simplesmente em estado de total abandono, as deixo passar frente a mim como se fôra a corrente de um rio que contemplo desde o banco. Porém, enquanto que minha vida, qualquer vida, tem uma substância, é impossível que esta se reduza a imagens nem, em consequência, que sua estrutura seja pura e simplesmente a da sucessão. Perguntar-se-á por que é impossível. Não se trata de uma simples contradição de ordem lógica; simplesmente devemos reconhecer que nossa experiência interna, tal como a vivemos, seria impossível para um ser que somente consistisse em uma sucessão de imagens; contudo, o velho argumento idealista conserva aqui toda sua força. Tal sucessão, não pode ser mais que para uma consciência que a transcenda de alguma maneira. Porém, este é somente um argumento de certa forma lógico e temos que ir muito mais longe. Nenhum sentimento se deixa reduzir a um jogo de imagens, apesar do que pensem os psicólogos herbartianos. O próprio de uma vida, enquanto que interiormente experimentada, é não poder ser filmada, como tampouco pode ser vista. Porém, podemos transformar esta negação em uma afirmação? Precisamente aqui devemos proceder com grande cuidado, porque sempre que se refuta a ideia de sucessão corremos o risco de voltar à representação estática de algo invariável, de algo que não se move. Porém, isso seria pura ilusão. Com efeito, desde o ponto de vista da ciência positiva, é de todo evidente que o que superficialmente nos parece imóvel, na realidade está constantemente em processo de troca, por pequeno que este seja. O que não se move de forma nenhuma, o que não se pode mover, é o abstrato enquanto que é considerado como realidade ou enquanto é hipostasiado. O abstrato enquanto tal é intrinsecamente refratário à sucessão. Porém, não nos enganemos com algo que é pura ficção; para expressar-nos com rigor, devemos dizer que somente desde o momento em que enuncio certa noção, a subtraio em certa forma a duração. Ainda que tal noção conserve o que chamaria um pêndulo histórico, pois efetivamente é em condições históricas determinadas como esta noção se revela a um ser consciente que em alguma medida, por sua vez, depende de tais condições. Por exemplo, o descobrimento da geometria não pôde fazer qualquer indivíduo em qualquer circunstância. Certamente, a partir do momento em que se realiza tal descobrimento podem ensinar-se, em princípio, os teoremas da geometria em qualquer lugar, em qualquer momento e a qualquer pessoa. Não obstante, é concebível que existam sociedades nas quais alguma criança ou inclusive algum adulto podem carecer da forma de atenção necessária para o estudo da geometria, porém isso não afeta o valor mesmo destas proposições. Em termos gerais, diria

que qualquer verdade, eterna enquanto verdade, pode permanecer oculta um lapso de tempo indeterminado para um número igualmente indeterminado de indivíduos.

Que conclusões podemos tirar de questões tão complexas, tão difíceis como as que nos ocupam desde o princípio desta lição? Em primeiro lugar, parece que unicamente o abstrato é essencialmente irredutível à sucessão e, por outra parte, vimos que a vida não se deixa representar como fenômeno puramente sucessivo sem trair-se, pois não é assimilável a uma série de imagens. Pareceria, então, que temos que conceber como princípio de vida algo emparelhado com a noção em si mesma. Porém, em outro extremo reconhecemos que, se queremos manter-nos fiéis ao que nos brinda a experiência, não podemos separar as noções abstratas do que chamei seu pêndulo histórico. Quase inevitavelmente, isto nos leva a entrever a necessidade de sobrepassar esta oposição entre sucessivo e abstrato e introduzir uma categoria nova da qual por agora não discernimos mais que o que denominaria seu local; e todo o visto nos permite pensar que tal categoria não é somente espiritual, senão que é característica do espírito no qual este tem de específico. Porém, é conveniente que nos mantenhamos em um plano o mais concreto possível e com isso quero dizer permanecer como quem põe toda sua atenção na experiência mais íntima. Com efeito, se trata, no fundo, nada menos do que averiguar de que maneira é possível conceber a articulação entre verdade e vida. Pode-se dizer que todas as investigações que realizamos desde a quarta lição se dirigiram ao descobrimento de tal articulação; procedemos a uma espécie de limpeza minuciosa destinada a desnudá-la, ao menos na medida do possível. Esta última reserva se impõe pois quando digo desnudar ou descobrir, sigo, apesar de tudo, prisioneiro de categorias ópticas. Tais verbos se referem à possibilidade de tirar à luz um sentido profundo em que tal articulação não pode ser *mostrada*, pela simples razão de que somente pode situar-se em uma dimensão que escapa à vida e que é precisamente a profundidade mesma. Assim é como se manifesta, por outro lado, o sentido último da ideia do segredo que encontramos antes. O que entendemos agora é que há certa profundidade na história que se descobre em todos os níveis, em particular no que se refere à minha própria vida, sempre e quando esta não se conceba como algo suscetível de ser contada ou filmada, por consistir as narrações as películas em algo semelhante a umas barras paralelas tendidas sobre algo que é e deve seguir sendo um abismo.

Em um fragmento de meu *Jornal Metafísico*, que todavia não se recolheu em um livro e que data de janeiro de 1938, tentei analisar o que chamamos, por exemplo, uma ideia profunda. A ideia profunda não é pura e simplesmente insólita, sobretudo se por insólita entendemos estranha. Há paradoxos que apresentam a qualidade de ser insólitas e que não por isso são profundas; se reconhecem pela rapidez com que marcham. Uma ideia nos parece profunda enquanto que desemboca em um além apenas entrevisto; a imagem que se

apresenta ao meu espírito é a de um canal como esses que separam certas ilhas da Dalmácia, em cuja desembocadura entrevemos algo assim como uma ampliação luminosa. Quer dizer, que a experiência do profundo estaria ligada a uma promessa cuja realização quase não pode mais que vislumbrar-se. Porém, gostaria de assinalar que o que aqui chama a atenção é que este afastamento entrevisto não o sentimos como se estivesse em outro lugar, senão que, pelo contrário, é toda ela cercania, de maneira que neste caso a distinção absolutamente espacial e pragmática entre o aqui e o além resulta transcendida. Essa distância nos parece algo interior, como um lugar do que diríamos que é nostalgicamente nosso, da mesma maneira em que falaria um exilado da pátria perdida. É certo que essa pátria está longe, porém, ao mesmo tempo, permanece ligada a ele, ao contrário do que ocorre com um país exótico com o qual sonha ou imagina, porém que, em essência, está em outra parte. Não imagina a pátria, mas a mantém carnalmente sua. Assim, pois, devemos pensar na condição de um ser que tem consciência de não coincidir com seu aqui, quer dizer, com o lugar do exílio que por causalidade é o seu, em oposição a um centro determinado que fosse seu verdadeiro sítio, porém que, nas condições contingentes a que se vê submetido, somente pode ser evocado como um além, como objeto de nostalgia. Poderíamos nos referir às experiências infantis, baseadas em imaginações afetivas, que giram ao redor de refúgios secretos, esconderijos, ilhas, etc. Sabemos perfeitamente que a psicanálise quase sempre se trata de aclarar tais experiências, porém, em última instância, temos que ver que também nos propõem uma mitologia, por exemplo, do paraíso pré-natal que constitui para o embrião o seio materno.

Por outro lado, tudo isto pode transladar-se a um âmbito temporal e precisamente tal transposição nos interessa em grande medida. A ideia profunda chega longe o que quer dizer que anuncia um caminho que somente pode recorrer-se no tempo; é como uma imersão intuitiva naquilo que não se pode alcançar senão mediante uma busca que se desenvolva na duração. Porém, seria falso querer interpretar a profundidade em termos de futuro. O que importa aqui é ver que o futuro, desde esta perspectiva, não pode conhecer-se ou representar-se como simples inovação. O futuro, enquanto que é algo completamente novo, pode ser tão atraente como queiramos, porém, precisamente porque é novo o sentimos como profundo. Pareceria que a dimensão da profundidade somente intervém se o futuro, de alguma forma misteriosa, concordara com o passado mais longínquo. Dir-se-ia, por obscura que resulte semelhante noção, que passado e futuro se encontram no seio da profundidade, que se integram em uma zona que chamo presente, que seria um aqui absoluto por oposição ao aqui contingente; e o lugar onde tendem a confundir-se o antes e o agora, como um pouco acima o próximo e o distante, não pode ser outra coisa que o que chamamos eternidade. Esta palavra indispensável, porém à qual é impossível assinalar um conteúdo figurável, toma aqui todo seu valor. *Die Tiefe, die Ewigkeit*, dizia Nietzsche, sobre quem voltarei na segunda série das lições.

Digamos, pelo momento, que a hipótese do eterno retorno responde a um esforço, ao menos em princípio justificável, de traduzir a linguagem das causas esta integração que realmente somente pode ter lugar além do mundo da causalidade. Estes pensamentos tão difíceis se aclararão, porém, quando falar da esperança. Enquanto não posso referir-me a eles mais que na medida em que nos permitem dar-nos conta de que a oposição entre o sucessivo e o abstrato pode transcender-se no seio do supra temporal, que é, em certa forma, a profundidade mesma do tempo.

Na realidade, tudo o que se disse nesta lição sobre o passado *que eu sou* deveria retomar-se à luz da ideia de profundidade, pois esta se nos apresenta como esclarecedora, ainda que ela mesma não possa ser esclarecida. Neste paradoxo, que como veremos na última lição, é um mistério, baseia-se sem dúvida a única ideia que podemos fazer-nos da essência, enquanto que esta é algo mais que uma simples ficção abstrata utilizável para um tipo de investigações determinadas. Recordemos, para terminar, que, a respeito de minha infância e a todos os seres que estão unidos a ela de alguma maneira, é impossível que minha situação não seja fundamentalmente a de um exilado, salvo quando me abandono a raciocínios sobre certos dados objetivos com que substituo esse todo global e sentido de minha infância, de meu passado, de minha vida. Essa nostalgia do exilado não implica, estranhamente, que minha infância tenha sido particularmente feliz; exceto nesses casos extremos que constituem qualificações monstruosas, tal nostalgia está ligada simplesmente ao caráter irrevogável da infância, ao fato de descobrir o mundo, à maravilhosa irresponsabilidade de quem é todavia objeto de solicitude e de ternos cuidados. Porém, o que resulta estranho é que, contrariamente à concepção habitual de uma duração irreversível, quando o homem envelhece tem quase sempre a sensação de acercar-se a essa infância, ainda que aumente o número de anos que o separam dela. Nada demonstra de forma mais evidente que a representação aritmética ou linear é radicalmente inadequada a respeito a uma experiência autenticamente vivida. Porém, isto não é nem pode ser certo unicamente para a duração individual. Não pode tratar-se de uma causalidade que o interesse pelas civilizações mais remotas seja na atualidade um tema cada vez mais apaixonante. Seria absolutamente inexplicável se, como pretendem certos filósofos contemporâneos, o homem fosse essencialmente projeto ou inclusive se se definisse antes de mais nada pelo progressos técnicos e pelos avanços que tais progressos fazem possíveis. Precisamente essa é uma interpretação superficial,ainda quando para o homem é muito tentador aderir-se a semelhante conclusão e refutar tudo quanto ela exclui.

Ao princípio da lição seguinte tratarei de ilustrar e apresentar mais concretamente o que acabo de dizer e tentarei aclarar as singularidades que recobrem essa dependência familiar, em cuja verdadeira natureza são incapazes de adentrar nem o biólogo nem o sociólogo e que em geral apenas chamou a atenção o metafísico até agora.

DÉCIMA LIÇÃO: A PRESENÇA COMO MISTÉRIO

Na segunda parte da lição anterior vimos em que sentido parece que é possível deixar atrás a oposição entre o sucessivo e o intemporal abstrato; para isso faz falta que me encontre não somente dentro de um momento historicamente localizável da duração, senão também ligado aqueles que me precederam de uma forma que se revela irredutível a um encadeamento puramente causal. É desde este ponto de vista como devemos considerar que o chamei em outra parte o mistério familiar, que não é outra coisa que uma expressão particular do mistério do ser, ao qual dedicaremos as lições da segunda série. Sem dúvida, pode parecer estranho que falemos de um modo particular do mistério do ser sem antes ter tratado a este em seu conjunto. Porém, não duvidemos que o trabalho que nos ocupa se apresenta como uma busca que procede mediante aproximações sucessivas e não de uma exposição didática que desenvolva as consequências, as conclusões a partir de um teorema dado.

Deve-se assinalar que a perspectiva sob a qual vamos considerar aqui a realidade da pertença familiar é, se tal coisa se pode dizer, metasociológica. A sociologia enquanto tal não pode sequer apresentar o problema que nos ocupa, que não é mais que um aspecto diferente da dupla questão: quem sou eu? Como posso perguntar-me pelo que sou?

É certo que vivemos em um mundo onde, ao que parece, a noção tende a perder o conteúdo substancial que apresenta em outras sociedades. A filosofia das luzes, que triunfa hoje em dia sob formas renovadas, no fundo pretende relegar a não sei que arrecadação mental, junto com outras tantas superstições, essa crença em uma realidade metafísica da filiação; e é importante que nos demos conta da concepção quase exclusivamente negativa que dessa forma tende a instaurar-se ante nossos olhos. Creio que se define antes de tudo a partir de um rechaço, um rechaço de reconhecer à vida, ao fato de viver, um valor que permita trata-la como um dom. E ninguém utiliza a velha expressão francesa *devoir le jour à*; não é somente que se tenha convertido em uma frase feita, é que a ideia, ou melhor, o sentimento que expressa, se percebe unicamente como imparidade. E fundamentalmente por duas razões: a mais notória consiste em que, evidentemente, o fato de viver em um mundo tão trágico, tão ameaçado, representa para muitos espíritos algo assim como uma condenação, porém, pronunciada por quem? E com motivo de que falta? De que ofensa, que o condenado ignora? E isso não é tudo: em muitas ocasiões o ato de procriar se limita a uma ação realmente não premeditada, levada a cabo por um irresponsável que está muito longe de assumir as consequências que tal ato terá para aquele que não pediu para nascer. E nisto consiste precisamente o “eu não pedi para nascer; com que direito se me inflige a existência?”, afirmação que há um tempo é uma exclamação e uma pergunta e que se encontra na raiz do

niilismo contemporâneo, sobre o qual voltarei longamente mais tarde. Por outra parte, não devemos passar por alto que nos encontramos de novo com certas comprovações que já fizemos anteriormente, em particular na segunda lição. Porém, desde este ponto de vista, o laço entre pai e filho tende a perder toda qualidade espiritual, de maneira que se concebe vagamente como uma relação objetiva, obscura e suscetível de interessar em todo caso ao biólogo. Poder-se-ia dizer que estamos ante uma desautorização da paternidade cada vez mais generalizada, porém, paradoxalmente se trata de uma desautorização pronunciada por um filho, o que não deixa de implicar certa reciprocidade, pois quando o filho renega o pai, este, inevitavelmente, deixa de reconhecer-se naquele que o nega.

Sou consciente de que pintei um quadro excessivamente negro e que esta situação se recobre na maioria dos casos pelo costume e o respeito humano, porém, aflora curiosamente na literatura. Em uma obra como a de Sartre, que tem uma importância sistemática inegável, emerge com claridade. O de Sartre é um mundo em que a paternidade como valor e como fato realmente deixou de existir; não seria exagerado dizer que se trata de um mundo em que o homem pretende escolher ser filho de..., de maneira que também poderá negar-se a ser filho de... Porém, isto constitui uma inovação revolucionária com respeito ao intervalo das tradições humanas. É, no sentido mais estrito da palavra, o triunfo da impiedade; não por causalidade, Orestes, assassino de sua mãe, é o herói da primeira obra de Sartre.

Seria muito importante perguntar-se como, quer dizer, desde que ponto de vista é possível tomar posição frente a tal rechaço. Está claro que não se trata de condená-lo em nome de certas regras morais assumidas sem discussão: qualquer postura contrária, qualquer protesto, não deve se fazer mais que em nome de certa realidade profunda que se tem ignorado, que se encontra como cega; e é precisamente tal realidade à qual tentei expor em minha obra *Homo Viator*. Uma realidade que essencialmente se deixa ver nesse ato do reconhecimento cuja importância central tantas vezes assinalei ao longo destas lições. Está na essência do pai ter que reconhecer ao seu filho e na do filho reconhecer ao pai. E desde logo não me refiro ao fato jurídico de que um homem pode ou não reconhecer a um filho nascido fora do matrimônio; trata-se de um modo de reconhecimento infinitamente mais íntimo e mais profundo, ligado à ação mais concreta e mais vital de quantas existam. Um homem que de fato se desentende com seu filho, comporta-se como se não o reconhecesse; em tal caso podemos dizer que o reconhecimento não teve lugar e que a paternidade mesma fracassou, ao menos se se concebe em termos propriamente humanos: desde uma perspectiva puramente biológica e dado que a herança é um fato, pode manifestar-se tal paternidade apesar de que o pai não se tenha comportado como tal. Porém, precisamente o termo paternidade não tem sentido mais que no âmbito humano; um cachorro não é o pai de outro cachorro, ainda que seja certo que em determinadas espécies animais, sobretudo as aves, vemos às vezes esboçar-se algo

que é como o pressentimento ou o esboço de uma paternidade autêntica ou ao menos isso nos parece; ainda que tenhamos que confessar que se trata de uma interpretação fundada em analogias com a experiência humana, da qual partimos. O que acabamos de dizer sobre a paternidade não é menos certo para a filiação, ainda que na atualidade poucas vezes se entendeu que também o filho tem que reconhecer seu pai. A confusão parte de um catecismo moral, por sua vez baseado em palavras do Decálogo: “amarás e honrarás teu pai”. Contudo, a reflexão nos permite ver que esse mandamento somente adquire seu verdadeiro sentido quando se dão certas condições estruturais sociológicas; em um mundo inteiramente coletivizado, em que tais condições tendem a eliminar-se, o mandamento em questão perde todo significado. Portanto, não pode ser incondicional, ainda que isso não queira dizer que haja casos nos quais se tenha direito a não respeitar ao pai, senão que, de forma mais profunda, há de fato um número crescente de seres que no mais profundo de si mesmos sentem como se não tiveram pai, como *filhos de ninguém* (*fils de personne*), por utilizar o titulo de uma obra de teatro contemporânea, ainda quando os que fisicamente lhes deram a vida não havia mortos.

Assim, pois, conviria dizer que, em suma, a paternidade comporta certos limites: por um lado desaparece e em seu lugar não fica mais que um fenômeno biológico e, por outro, ao contrário, tal fenômeno pode não existir sem que por adoção e também aqui desde logo se trata de algo que excede as definições jurídicas. Pode haver adoção legal sem que se tenha cumprido o ato espiritual ao qual não cessa de referir-me e ao inverso pode dar-se tal ato ainda que por razões exclusivamente jurídicas não se tenha podido realizar a adoção. As palavras “ato espiritual” devem entender-se neste caso como algo de grande intensidade; não se pode tratar de um simples movimento afetuoso, mas de um compromisso ao qual devemos manter-nos fieis apesar de que, em ocasiões inevitavelmente desfaleçamos. Devemos tirar conclusões de que é necessário dissociar radicalmente o espiritual do biológico, especialmente no que se refere à adoção? Parece-me que a coisa seria uma grave imprudência. Pelo contrário, há de se sustentar que em condições normais essa dissociação não deve e não poderia levar-se a cabo; e se se faz é por causa do caráter defeituoso das estruturas orgânicas e sociais em que se encontra marcado o indivíduo. Temos de ter cuidado com o significado exato que apresenta aqui a palavra normal; não se trata de um imperativo formal com um fundamento pouco claro que de alguma maneira se encontra fora do âmbito da experiência, senão, sobretudo, de certa plenitude vivida que, quando intervém a dissociação, tende a devir objeto de nostalgia para uma consciência reflexiva. Assim, os pais que adotaram uma criança à qual querem de todo coração não podem evitar lamentar-se, salvo em casos absolutamente excepcionais, de que essa criança não seja biologicamente sua. Por outro lado, isso não ocorre se, por exemplo, se felicitam de não ter-se exposto a transmitir à criança uma tara hereditária, porém é uma

satisfação bastante relativa, uma satisfação que parte de uma tristeza, de uma ferida, de uma humilhação.

Pode-se dizer que, no mundo atual, semelhante dissociação entre o espiritual e o biológico tende a generalizar-se, o que é uma prova mais da ruptura do mundo; e unicamente em um mundo quebrado podem surgir práticas como, por exemplo, a inseminação artificial.

Tais considerações correm o risco de parecerem completamente alheias às investigações que temos realizado ao longo destas lições. Creio que isso, contudo, é uma ilusão, pois em última instância significaria forjar-se uma ideia desencarnada do espírito à qual não deixei de opor-me. Em geral, pode-se dizer que a dificuldade com que nos encontramos continuamente reside precisamente em que nos encontramos continuamente reside precisamente no fato de que o espiritual parece aspirar à dignidade da existência separada, quando na realidade somente se constitui como espiritual a condição de encarnar-se. O exemplo da adoção é muito característico: os pais adotivos não o são ao menos que concedam ao menino os cuidados concretos mais materiais, mais humildes; os mesmos que tiveram devido dar-se se o houvesse engendrado. Neste sentido, a adoção é um enxerto, não pode ser outra coisa; é admirável que seja possível e nada mostra melhor os limites de uma filosofia de vida que pretenda fundar-se em condições puramente biológicas.

Por outro lado, nada pode dar-nos uma sensação mais forte de insegurança e estranheza que a situação em que nos encontramos: a de um ser localizado na articulação do vital com o espiritual. Não se trata da estranheza do observador que constata tal situação desde fora, senão da que sente quem está dentro dela e reconhece como sua. Recorde-se que por outra parte é evidente que para quem tenha entendido o significado destas investigações, que a ideia mesma de observação externa carece de sentido. Pela natureza própria de tal situação, esta somente pode ser apreendida desde o mais fundo de si mesma. E ao mesmo tempo, e aqui se devem recordar as considerações expostas ao início destas lições, em um mundo cada vez mais sumido em um império do conhecimento objetivo e da técnica, resulta nefasto que tudo tenda a fazer-nos crer que tal observação externa é realmente possível. Desde uma perspectiva semelhante, inclusive as palavras realidade espiritual correm o risco de perder seu significado ou, mais exatamente, aquilo que chamamos ao início de realidade espiritual não se considera mais que uma superestrutura, um revestimento epifenomênico. Poder-se-ia demonstrar que tal é o princípio da estranha convergência, tantas vezes comprovada pelos homens da ciência, ao menos na França, que existe entre as considerações biológicas e as especulações marxistas. Nelas tudo se desenvolve dentro de uma interpretação que se diz objetiva, porém que implica a eliminação prévia e radical do sujeito mesmo.

Sabemos, contudo, que o termo sujeito não deve, de maneira alguma, tomar-se no sentido que lhe foi dado no idealismo; não se trata do eu transcendental, nem sequer da

mônada leibniziana e precisamente para que isto seja evidente acredito que deva insistir sobre a pertença familiar e sobre seu caráter misterioso. E tendo chegado a este ponto, é necessário que façamos ênfase nessa difícil noção de mistério na qual, pela lógica, deve culminar toda esta primeira série de lições e partir da qual se origina a segunda.

A expressão mistério familiar pode, em princípio, resultar desconcertante. Não seria temeroso que com ela se introduza um elemento de ligeireza literária em algo que é uma realidade institucional importante para as ciências positivas? Porém, como já vimos, trata-se de uma situação que somente se pode apreender ou reconhecer desde dentro, que realmente não é possível constatar desde o exterior. Tal é a verdadeira razão de que o mistério familiar se torne mais palpável na obra do novelista que na do historiador. Contudo, todavia, não temos chegado a dar à palavra mistério a acepção precisa, quase técnica, que poderia outorgar-lhe direito de cidadania na linguagem filosófica.

Talvez a via mais direta para conseguir pensar o mistério consista em aclarar a diferença de registro espiritual que separa o objeto da presença. Para isso, como sempre, é melhor partir de experiências muito simples e imediatas, geralmente desatentas por parte dos filósofos até nossa época. Podemos, por exemplo, ter a sensação de que alguém que se encontra na mesma habitação, muito próximo de nos, alguém a quem vemos, ouvimos e podemos tocar, não está, contudo, presente, senão que se encontra infinitamente mais longe de nos que um ser amado que está a centenas de quilômetros ou, inclusive, que não pertence mais a este mundo. Que presença é a que falta? Não seria exato dizer que não podemos comunicar-nos com esse indivíduo que temos ao lado: não é surdo, cego ou retardado. Entre nós está assegurada certa comunicação material, porém somente material e perfeitamente comparável à que se estabelece entre duas estações distintas, emissora e receptora. Porém, falta o essencial, poder-se-ia dizer que é uma comunicação sem comunicação e que, portanto, é uma comunicação irreal. O outro, sem dúvida, e posso inclusive ter a penosa impressão de que tais palavras, tal como me as devolve, tal como as reflita, se interpõe assim entre eu e minha própria realidade, até que de alguma forma me volte estranho para mim mesmo; não sou eu mesmo quando estou com ele. Porém, por um fenômeno inverso, pode, pelo contrário, ocorrer que em certo modo me renove interiormente quando sinta presente o outro; essa presença, então, é reveladora, quer dizer, me faz ser mais plenamente do que seria sem ela. Apesar de que este tipo de experiência apresenta um caráter absolutamente irrecusável, é muito difícil leva-la ao plano discursivo e deve-se averiguar o porquê. O certo é que o objeto enquanto tal se encontra ligado a todo um conjunto de habilidades que são por sua vez suscetíveis de ensinar-se e, em consequência, de transmitir-se, enquanto que não ocorre o mesmo com a presença. Seria absolutamente quimérico pretender ensinar a alguém a arte de fazer-se presente; com respeito, sem dúvida, somente se pode ensinar como fazer gestos. Algo

parecido a intentar que uma mulher aprenda a ser encantadora. Está claro que a ideia de uma lição de encanto é contraditória, que a pretensão que implica é o cúmulo do absurdo. Em meu *Jornal Metafísico* (23 de fevereiro de 1923) escrevi o seguinte a respeito do encanto:

"Parece-me que um ser tem menos encanto quanto menor gratidão há em sua forma de conduzir-se, quanto mais centra sua atenção em fins precisos, específicos". Por isso, em geral, os homens têm menos encanto que as mulheres e as crianças. J.[2], falando de um menino sem encanto, disse que é demasiado preciso, palavra que traduz muito bem a ausência deste halo ao redor dos atos ou das palavras. Nada há menos suscetível de ser adquirido; no fundo, existe uma espécie de vontade que exclui radicalmente o encanto, aquela que implica uma tensão. O encanto é certa presença da pessoa que gira ao redor do que faz, do que diz... É algo que está além... Por isso não tem nenhum equivalente ético. Um ser não possui encanto senão quanto está além de suas virtudes, quando parece que estas emanaram de uma fonte alheia, desconhecida. Trata-se de algo que somente pode perceber o indivíduo como tal. Seria absurdo realizar uma pesquisa sobre o encanto entendido como tema para uma notícia. A afirmação "tal pessoa tem ou teve encanto" se destrói por si mesma. Nada seria tão grotesco como, por exemplo, inseri-la em uma necrologia.

Apesar de que na realidade não se pode simples e claramente identificar encanto e presença, trata-se sem dúvida de um dos modos em que se manifesta a presença mesma. E se manifesta para tal ou qual pessoa, em condições de certa intimidade não para qualquer em meio de uma reunião pública. E isto é precisamente o que sublinhará o caráter não objetivo da presença. Porém, desde logo, não objetivo não significa em absoluto puramente subjetivo, no sentido estrito da palavra. Na realidade deve-se falar de intersubjetividade. Porém, inclusive o termo intersubjetividade poderia dar lugar à confusão, pois poderia imaginar-se que existe uma espécie de conteúdo, todavia objetivo, que seria, por assim dize-lo, transmitido de sujeito a sujeito. Pelo contrário, devemos excluir a ideia mesma de transmissão. Dever-se-ia dizer que transmissão e comunhão são absolutamente opostas, que não se situam na mesma região do ser. Ou melhor, como se verá quando abordarmos o mistério ontológico propriamente dito, que toda transmissão se efetua, se se me permite a expressão, mais aquém do ser.

Como ocorre sempre neste terreno, o pensamento deve cuidar das armadilhas do discurso; quando distingo presença de objeto sem querer, corro o risco, com efeito, de converter ta presença em uma espécie de objeto vaporoso em contraste com o objeto sólido, tangível, resistente, com o qual tomamos contato no que chamamos a vida real. Porém, quando dizemos que a presença não se deve pensar como objeto, antes de tudo queremos dizer que o ato pelo qual nos dirigimos até ela é essencialmente diferente daquele pelo qual apreendemos um objeto; o certo é que em princípio fica excluída toda possibilidade de uma

[2] Trata-se de Jacqueline, sua esposa.

apreensão, de uma captação. O que resulta, todavia, absolutamente negativo. Compreender-se-á melhor se se reconhece que a presença somente pode aceitar-se (ou rechaçar-se), e é evidente que entre aceitar e captar há uma diferença fundamental de atitude. Se observamos com cuidado, veremos que não posso *aceitar* algo que é pura e simplesmente um objeto, somente posso *tomá-lo* de alguma maneira ou deixa-lo onde está. E é evidente que quando digo tomar me refiro também a algo que pode fazer a inteligência, quer dizer, entender. Porquanto presença está além da apreensão, pode-se dizer que também de certa forma está fora das possibilidades de compreensão. No fundo, a presença unicamente pode invocar-se ou evocar-se e a essência da invocação é mágica; ainda que a magia pareça às vezes apontar ao objeto, somente se dirige ao seu aspecto *presencial*; e inclusive consiste em um esforço que se trata de fazer presente, transformando-o em presença, apesar de que, independentemente desta invocação, o objeto pode-se reduzir a um esquema ou a uma ausência. Para captar a natureza desta oposição basta comparar um inventário com um poema; uma enumeração pode ser poética, porém, unicamente pelo efeito mágico que é suscetível de produzir.

Por outra parte, parece que temos que reconhecer que esta oposição não é na realidade tão radical como nos parece agora; com efeito, podemos pensar que as palavras são mágicas em si mesmas, porém que, devido ao seu uso pragmático, tal valor mágico tende a desaparecer, sendo precisamente a função da poesia devolve-lo à linguagem, porém em condições cada vez mais herméticas.

Estas anotações tão breves têm o propósito de deixar entrever o que é uma presença que não pode ser, por outro lado, percebida mais que de forma intermitente (*which can only be glimpsed at*). Observemos, ademais, que inclusive àqueles que nos rodeiam somente rara vez os percebemos como presentes; enquanto que estamos acostumados a eles, correm o risco de converter-se em algo parecido a um móvel para nós, ainda que seja suficiente uma situação anormal, como uma enfermidade, para destruir esse aspecto utilitário; tal ruptura bastará para que nos demos conta da precariedade daquilo que se nos oferece como um estado de coisas definitivo. Desta maneira se acredita ou se pode acreditar para mim um laço entre o precário e o precioso. Porém, sob que condições é possível? Desde uma perspectiva absolutamente objetiva, a enfermidade somente representa um desenvolvimento de certo aparato; porém, mais além de toda análise concreta, nos apercebamos de que isso nos traduz fielmente a realidade; e não é porque a enfermidade afete a quem a padece e lhe obrigue a reacionar de alguma forma ante ela, pois é um fato que não pode ter equivalência em terreno do objetivo. Este é um bom momento para recordar o tal mais acima a propósito do corpo: não se trata somente de um instrumento, pois apresenta um tipo de realidade totalmente diferente enquanto que é minha maneira de estar no mundo.

Observemos, por outra parte, que o sacerdote que acaba de visitar-me e que me exorta a considerar a enfermidade como uma prova que Deus me impõe, encontra-se igualmente fora desta realidade perturbadora e misteriosa da enfermidade. Como o mecanicista, se revela incapaz de transcender o plano da causalidade, que é precisamente o que necessitamos fazer aqui, pois somente com essa condição pode reconhecer-se o mistério em âmbito semelhante. Sejamos, todavia, mais precisos; reconhecer a enfermidade como mistério é apreendê-la enquanto presença ou modificação da presença. Ademais, se trata essencialmente do outro enquanto que está enfermo e seria melhor dizer que se trata de meu próximo e do chamado que me faz, um chamado para que me mostre compassivo ou lhe preste auxílio. Minha enfermidade unicamente se me faz presente por conta de viver com ela, como com um companheiro ao qual devo aprender a tratar de forma adequada; ou inclusive na medida em que essa mesma enfermidade é mediatizada por aqueles que cuidam de mim e que fazem para mim o ofício de um tu. Se simplesmente me abandono à enfermidade, na torpeza absoluta ou no sofrimento agudo, deixa de ser enfermidade para mim; já não manteria com ela essa estranha relação que às vezes é uma luta, outra uma amizade por demais perigosa ou também um híbrido entre ambos os estados.

Estas observações, que deveriam estudar-se com maior atenção, bastam para mostrar os suspeitos que resultam os discursos que com tanto entusiasmo dirigem aos enfermos aqueles que nunca padeceram enfermidade, essas exortações ao enfermo por parte do que goza de boa saúde. Literalmente não sabem o que falam e sua localidade fácil tem algo de insultante para uma terrível realidade que quanto menos deveriam esperar.

Se insisti pouco neste exemplo é porque na enfermidade se capta claramente a articulação entre o vital e o espiritual e porque ademais nos permite ver como e porque essa articulação não pode dar lugar a um saber. Porém, todavia, nos encontramos no terreno da experiência; com tudo o que esta comporta de ambíguo pode sentir a tentação de ver na enfermidade um preâmbulo da morte, menor resistência. Porém, também posso considerá-la como um combate no qual devo tomar a iniciativa; e desde este ponto de vista a atitude anterior parecerá como uma traição na qual não devo cair em nenhum preço. Porém, sem dúvida, estas são oposições todavia superficiais; pode ocorrer que, depois de tudo, na primeira fase da enfermidade tenha tido pompa dessa vontade de resistência e que, depois, em troca, somente me reste abandonar-me ou por menos ar meu consentimento ao inevitável e transformar seu sentido por esse mesmo consentimento e trocar ao mesmo tempo até a natureza desse desenlace que não me é possível modificar. Voltaremos sobre esse ponto na segunda série, quando nos ocuparmos da morte; porém, devemos ver desde agora que todo o desenvolvido até o momento desemboca em uma interpretação que a faz aparecer como mistério, em nenhum caso como fato objetivo. Se acreditássemos em outra coisa, seria porque

temos duvidado o dito sobre a impossibilidade de separar o espiritual do vital, seria desconhecer as condições existenciais de nossa pertença ao mundo.

Fizemos aproximações concretas, porém, agora que o terreno está preparado nos falta determinar, com toda precisão possível, em que consiste a oposição entre problema e mistério. No momento me limitarei a reproduzir um texto central de *Ser e Ter* (p. 169-179):

"Um problema é algo que encontro, que vejo integralmente diante de mim, porém que por isso mesmo posso assediar e reduzir, enquanto que um mistério é algo em que eu mesmo estou comprometido e que, portanto, somente pode pensar-se como uma *esfera, na qual a diferença entre o que está em mim e o que está frente a mim perde o seu significado e seu valor inicial*. Enquanto que um verdadeiro problema pode resolver com a técnica apropriada em função da qual se define, um mistério transcende por definição toda técnica possível. Sem duvida, sempre cabe a possibilidade (lógica e psicologicamente) de degradar um mistério para fazer dele um problema; porém, esse é um procedimento profundamente vicioso, cuja origem, talvez, deva buscar-se em uma espécie de corrupção da inteligência. Os eu os filósofos chamaram o problema do mal nos proporciona um exemplo particularmente instrutivo de tal degradação".

Porém, o fato mesmo de que a essência do mistério é ser reconhecido ou estar por reconhecer, também pode ser desconhecido ou negado ativamente; reduz-se então a algo de que ouvi falar, porém que refuto como algo que é somente para os demais em virtude de uma ilusão pela qual os demais foram enganados, ilusão que, pelo que a mim diz respeito, pretendo fazer descoberto.

Deve-se evitar cuidadosamente toda confusão entre o mistério e o incognoscível. O que não se pode conhecer não é, com efeito, senão o limite do problemático, que não se pode resolver sem contradição. Pelo contrário, o reconhecimento do mistério é um ato essencialmente positivo do espírito, o ato positivo por excelência, em função do qual toda positividade pode definir-se rigorosamente. Pareceria como se me beneficiasse de uma intuição que não poderia ser propriamente *para si*, porém que se capta somente através dos modos de experiência nos quais se reflete e que ela ilumina mediante esta mesma reflexão.

Não me parece que o significado concreto do texto seja muito difícil de entender para que tenha seguido estas lições. Contudo, convém insistir sobre alguns pontos. A oposição entre mistério e problema sempre corre o risco de ser explorada em um sentido pretendidamente literário por espíritos que perdem de vista seu alcance técnico. Este é um dos aspectos mais inquietantes de uma filosofia como esta, cujos traços principais intentei apresentar. É suficiente compara-la com as ciências exatas para ver distintamente em que consiste este perigo.

O que enuncia uma fórmula matemática, ainda quando não julgue útil recordar a demonstração que permitiu estabelece-la, sempre terá a possibilidade de fazê-lo. Em outra parte expressei o mesmo quando disse que a demonstração nunca lhe falta *cobertura*. E o mesmo ocorre com as leis da natureza. Em princípio sempre se podem, com efeito, reproduzir as experiências que indutivamente deram origem a tais leis. Porém, não se pode dizer o mesmo do que estamos vendo aqui. O filósofo existencial se expõe ao grave risco de seguir falando em nome de experiências profundas das que parte para realizar suas afirmações, porém que é incapaz de renovar a vontade. Por isso, tais afirmações podem perder de certa forma sua substância, podem parecer vazias.

E talvez agora, quando quase chegamos ao término provisional destas tão difíceis investigações, vejamos como se precisam os caracteres essenciais do tipo de filosofia que se propõe aqui. Deveria resultar evidente que esta filosofia, antes de tudo, pertence à ordem do chamado ou, em outros termos, que não pode nem jamais poderá tomar completamente a forma de algo semelhante a uma exposição doutrinal cujo conteúdo somente deve ser assimilado pelo leitor. Por outra parte, é precisamente desde esta perspectiva como se deve abordar a oposição mesma entre problema e mistério. Quando me enfrento a um problema trato de descobrir uma solução que se torna bem comum e que, portanto, pode voltar a ser descoberta por qualquer. Porém, já desde as primeiras lições temos visto que a ideia de um *qualquer*, de um *whoever* ou de um pensamento em geral vai tornando-se cada vez menos aplicável à medida que tentamos abordar a realidade espiritual que precisamente é o objetivo de nossa investigação. Em última instância, a ideia de uma aquisição se revela aqui inadequada. A grandeza da filosofia, que ao mesmo tempo é para muitos seu aspecto decepcionante, está ligada a essa impossibilidade; quando se trata de coisas supremas ou de presenças, se se quer, não podemos esperar encontrar nada similar às aquisições permanentes da ciência elementar, pois quanto mais nos remontamos aos princípios, mais se confundem as perspectivas. Depois de tudo, não podemos estar seguros de que dentro de um século não teremos uma noção dos princípios matemáticos muito diferentes daquela que prevalece hoje em dia. Em um nível mais alto, as fronteiras entre filosofia e ciência se borram; e estou persuadido de que muitos matemáticos não deixariam de reconhecer que há um mistério nas matemáticas. Porém, por debaixo desse nível, nada do dito tem sentido, pois uma vez que se tem estabelecido um sistema determinado cuja validez e condições estruturais não se põem em dúvida, a aritmética e a geometria podem prosseguir seu caminho sem deter-se ante nenhuma dificuldade; e o que começa a demonstrar teoremas um depois de outro não pode senão ter o sentimento de que há uma luz de verdade que se reparte por igual sobre todos eles. A existência de máquinas calculadoras cada vez mais perfeitas e eficazes o demonstra. Seria de grande interesse – ainda que eu seja totalmente incapaz – perguntar-se

pelas condições que permitem que semelhantes máquinas sejam possíveis. É absolutamente evidente que tais condições são de todo ponto incompatíveis com o que temos *designado* como mistério. De antemão assinalarei que a palavra designar é neste caso imprópria, pois em última instância unicamente os objetos podem ser designados. Porém, voltando ao que dizíamos, é inconcebível que uma máquina, qualquer que seja e sem importar que grau de complicações tenha, possa livrar-se ao esforço especulativo de uma reflexão que busca remontar-se às origens e desentranhar as condições da possibilidade: nos encontramos além de toda possível mecanização; dito com propriedade, estamos no espírito. E uma vez mais, infelizmente, a linguagem atrapalha a si mesma. Ao dizer no espírito evocamos, com efeito, não sei que imagem indistinta de um lugar, quando precisamente não pode conceber-se localização alguma referida ao espírito, ao menos que façamos intervir, não sem dificuldade, a noção do espaço vivido ao que aludimos ao princípio destas lições.

Contudo, qual é a raiz de uma reflexão semelhante senão uma insatisfação fundamental? É provável que a filosofia não tenha outros limites mais que os d sua própria insatisfação; quando esta desaparece para dar lugar a uma espécie de sensação de comodidade ou instalação confortável, como no caso do positivismo, deixa de existir a filosofia mesma. Objetar-se-á que também o homem da ciência deve evitar a tentação de instalar-se? Contudo, deve-se distinguir, pois tal coisa é certa para o homem de ciência que se erige em filósofo, porém, não me parece que o seja para o homem da ciência enquanto tal, pela simples razão de que o homem da ciência é e deve ser absolutamente realista: seu objetivo é uma verdade que tem que tratar como radicalmente distinta de si, como exterior a ele. A estranha grandeza de sua tarefa, de sua missão, consiste em que realmente saia de si e deveríamos poder utilizar a palavra *êxtasis* se não fora porque devido a um lamentável abuso, estamos acostumados a ver nela unicamente uma espécie de transporte lírico que de fato é todavia um ato do *eu*. No homem de ciência se produz maior desaparição do *eu* que se possa conceber. Para ele se trata de pôr ordem em um mundo que na prática não é *seu* mundo, senão que realmente é *o mundo*; e desde seu ponto de vista, com segurança não tem que perguntar-se se é uma ficção. No momento em que se estabeleceu uma ordem nas coisas, o homem de ciência deve declarar-se satisfeito; somente que tal ordem nunca deixará de ser parcial. Quando intervém a teoria, o faz em forma de hipótese para sustentar de alguma maneira os resultados fragmentários e verificáveis que chegou, senão experimentalmente, ao menos referindo-se a uma experiência baseada em coisas, em fatos objetivos.

Porém, o filósofo se encontra em uma situação totalmente diferente e lhe resulta essencial refletir sobre esta situação, tomar cada vez maior consciência dela. Creio que ao longo desta primeira série podemos estabelecer que esta forma de consciência não se dirige essencialmente a um objeto. Tivemos que insistir cada vez com maior ênfase na presença do

eu para si mesmo ou na presença do outro, que realmente não é possível separar. E justamente é na diferença entre presença e mistério onde nos fundamos para discernir a articulação decisiva. Pois, por um lado, toda presença é misteriosa e, por outro, é muito duvidosa que a palavra mistério possa utilizar se uma presença não é, quando menos, pressentida. Em uma conversa que argumentou recentemente até notar o caráter misterioso que se atribui, por exemplo, à presença de um ser que dorme ao nosso lado, em particular a de um menino. Desde o ponto de vista de uma ação, ao menos enquanto ato de tomar algo, esse menino dormindo, completamente desarmado, nos parece que está *em nosso poder*, podemos fazer com ele o que quisermos. Porém, sob a perspectiva do mistério poder-se-ia dizer que, precisamente porque está desarmado, porque está à nossa mercê, resulta invulnerável, sagrado. Sem dúvida, não há sinal de barbárie mais característico nem mais irrecusável do que o de não reconhecer tal vulnerabilidade. E é também ali onde se encontram as raízes de uma metafísica da hospitalidade. O hóspede, em todas as civilizações de um tipo determinado, e não necessariamente cristão, sempre foi considerado tanto mais sagrado quanto mais débil e desprotegido. Referi-me a determinadas civilizações: aquelas que não estão sob o domínio das ideias de eficácia e rendimento. E voltaremos a encontrar as observações realizadas ao começo destas lições. Na medida em que as ideias de eficácia e rendimento se tornam primordiais, se faz incompreensível e inclusive parece absurda esta atitude reverencial com o hóspede, o ferido, o enfermo; e sabemos perfeitamente como toma forma atualmente na prática essa sensação de absurdo.

Pode parecer que esta observação apresenta somente um valor episódico e superficial, porém, semelhante juízo seria um erro. Com efeito, nela destaca de forma visível essa articulação entre reflexão e mistério ao redor do qual se estrutura esta última lição. Não se trata simples e claramente de uma atitude prática e em certo modo ritual, cuja origem pretende descobrir o psicólogo e talvez o psicanalista, pois é justo contra essa pretensão como deve reacionar com todo rigor o filósofo enquanto tal. Aqui está em jogo o eu de verdade é essencial.

E é precisamente falando desta palavra, o essencial, como quero terminar. Sem dúvida, o melhor será partir da noção de importância, que à primeira vista nos parece relacionada com um fim determinado ou talvez com certa estrutura vital. Se minha existência gira ao redor de um eixo, de uma preocupação central como a busca do prazer, de poder ou de dinheiro, tudo aquilo que favoreça sua consecução terá uma importância positiva para mim e, pelo contrário, tudo o que tenha a impedir-me terá uma importância negativa. Porém, desde essa perspectiva não podemos chegar ao que chamei o essencial. Ademais, a experiência nos ensina de forma irrecusável que esse tipo de estruturas específicas podem derrubar-se subitamente ante os mesmos olhos de quem as havia edificado pacientemente, deixando em seu lugar outra coisa,

algo que tais estruturas não faziam mais que ocultar. Em outra coisa, que todavia não estamos capacitados para definir e com o qual talvez não tenhamos contato direto, é precisamente o essencial. Desde logo, o crente tem uma palavra para designar este algo dirá que é a salvação; porém, o filósofo não tem direito a usar este termo prematuramente. A primeira questão que se apresenta é a de saber se pode ou não afirmar a existência de uma recompensa absoluta. O conteúdo da segunda série, na realidade, gravitará sobre este ponto. Desde agora podemos dar-nos conta, contudo, de que o que refletimos até o momento nos permite despejar uma série de obstáculos do caminho que conduz à resposta. Não cabe dúvida de que esses obstáculos surgem, antes de tudo, de nossa disposição em transferir a um terreno que não as admite uma série determinações e categorias válidas unicamente no mundo do objetivo. Seguindo os passos de Bergson, vimos que isto se aplica não somente a uma representação do tempo, senão ao que denomino minha vida e minha história. Desta forma podemos descobrir o que podemos chamar a profundidade trans-histórica da história. E este sem dúvida e o melhor atalho que podemos encontrar até a eternidade. A conexão entre mistério e eternidade, como iremos vendo cada vez com maior claridade, e o mais próximo possível; por um lado a eternidade é inevitavelmente misteriosa, quer dizer, que não podemos fazer-nos uma representação plana ou móvel dela e por outro todo mistério desemboca no eterno. E isto não se deve tomar como uma acepção absolutamente vã e geral. É verdade para todos nós, como vimos em particular quando falamos de nossas raízes familiares, quer dizer, das condições mesmas em que nos inserimos no mundo. Em que medida e com que reservas é possível elevar-se por cima desse *ser no mundo* que é nossa forma específica de existir? Em que medida temos direito a levantar o olhar até uma esfera superior a esta? E quais são, deixando de lado o já revelado, as luzes flutuantes, esporádicas, nunca fixas, que podem aclarar até certo ponto o transfundo do ser? Tais são os grandes problemas que trataremos na segunda série de lições. O certo é que não me faço a menor ilusão sobre o caráter árduo dos caminhos pelos quais devemos transitar, porém, para tão dura viagem podemos recorrer a uma ajuda que rara vez desdenham aqueles que têm a inquietude de conhecer a verdade. A verdade. Tal é, desde logo, a primeira e a última palavra, o alfa e o ômega e, para não terminar estas lições em uma cadência excessivamente otimista, direi que uma sociedade se julga a si mesma pelo lugar em que ela e acima dela é capaz de assinalar-lhe, todavia, a essa verdade que não é uma coisa, senão um espírito.

MISTÉRIO DO SER II - FÉ E REALIDADE

PRIMEIRA LIÇÃO: QUE É O SER?

Nos umbrais desta segunda parte tenho a mesma sensação de atordoamento que se apodera do caminhante quando chega à borda de um abismo que deve descer com ajuda do machado. Em que consiste este abismo em que temos que adentrarmos, enquanto que o ano passado andávamos por uma região acidentada, é certo, e na qual tivemos que salvar muitos obstáculos, porém que apesar de tudo se encontrava apartada dos abismos?

Deve-se agora perguntar-se pelo ser enquanto tal. A partir deste momento e como se tivéssemos que nos mover em uma nova dimensão. Contudo, devemos proceder com cautela: é evidente que esta dimensão deverá concordar com aquela em que se situaram nossas investigações anteriores.

Utilizando o procedimento ao qual recorri tantas vezes o ano passado e que consiste em renovar com maior frequência possível as metáforas de que me sirvo diria que agora ocorre o mesmo, até certo ponto, que quando intervém uma voz nova em uma fuga: não basta dizer que se soma às vozes que já existiam, senão que, de alguma maneira, transforma a cor geral do conjunto. Deveremos, ainda que reconheça a dificuldade, manter presente no espírito por sua vez a metáfora espacial e a metáfora musical, para que assim possamos entrever mais distintamente o gênero de transformação ou renovação que intentaremos nesta segunda série de conferências.

Aqui, mais ainda que antes, teremos que estar constantemente em guarda frente às armadilhas da linguagem e ainda que seja muito mais complicado proceder mediante exemplos ou ilustrações concretas num âmbito estritamente metafísico, me comprometo ante vocês e ante mim mesmo a levar tão longe quanto possível o afã pela transposição concreta e de alguma forma dramática que realizei ao longo da primeira parte. Para dizer a verdade, encontro-me em uma situação bastante estranha e não me parece em absoluto supérfluo precisa-la.

Recorrendo, depois de trinta anos, às notas inéditas que inaugurara minha investigação metafísica, quase me assombra constatar que os problemas que então me ocupavam são os mesmos que todavia considero os mais importantes e inclusive diria que os únicos, em última instância, que merecem reter a atenção do filósofo; depois de tudo, o resto pode ficar no intervalo de simples charlatanice. Irei mais longe: as soluções, supondo que essa palavra seja a correta, que esbocei então, quer dizer, antes da primeira guerra mundial, não são basicamente diferentes das que vou propor agora. Porém, ao mesmo tempo, desde esta época já longe, a vida interveio acompanhada de tudo o que pode aportar a um ser no qual se refere

a dores e alegrias, descobrimentos e decepções, pelo que já não posso contentar-me com as fórmulas demasiado abstratas que então somente me satisfaziam até certo ponto. E digo até certo ponto porque inclusive naquele momento sentia no fundo de mim mesmo uma desconfiança invencível até a abstração pura e, como disse depois com frequência, usava de algum modo a dialética para livrar-me precisamente da dialética.

Em tais condições e utilizando de novo uma comparação musical (não será a primeira nem a última vez que recorro a elas), diria que meu pensamento não *evoluiu* no sentido habitual da palavra, senão que realizou um trabalho de lenta e progressiva orquestração de certo número de temas inicialmente dados. Por outra parte, a palavra *dados* suscita obscuras questões, talvez, inclusive, insolúveis. Com segurança seria ilusório crer que existe, por um lado, um pensamento já constituído e, por outro, os temas, os motivos, que lhe seriam submetidos desde fora. A menos que percamos a consciência precisa do que nos perguntamos, não é possível representar-se assim as coisas; melhor, o certo é que o pensamento – e eu não me refiro ao pensamento em geral, senão a um pensamento concreto personalizado – somente toma corpo enquanto que descobre as exigências que o qualificaram. O ano passado utilizei muito, provavelmente até a saciedade, o termo *exigência*. Voltaremos a encontrá-lo nessas lições, porém onde antes tivemos que nos dar por satisfeitos com falar da exigência da transcendência, agora devemos buscar a exigência de Deus. Creio que podemos dizer já que a exigência de Deus não é outra senão o autêntico rosto da exigência da transcendência, que até ao momento somente se nos havia mostrado coberto de véus. No princípio da lição disse que íamos nos mover na direção do ser. E agora lhes anuncio que trataremos da exigência de Deus e, mais profundamente ainda, da fé em Deus; devemos nos perguntar que condições nos permitem, sem entrar na revelação propriamente dita, enunciar alguma afirmação sobre o que é Deus ou pelo menos sobre o que não ou não pode ser. Precisamente temos de considerar desde já – o que para mim é um dos objetivos essenciais de nossa investigação – a relação instituída ou mais exatamente a articulação que temos que descobrir entre a investigação propriamente metafísica sobre o que chamei o ser enquanto tal e a filosofia religiosa em si mesma. Apesar de que muitos filósofos metafísicos do passado, entre os que se contam os mais ilustres, parecem alentar-nos expressamente a isso, não vamos sustentar, em princípio e de entrada, que o ser enquanto ser, se se pode pensar – o que *a priori* não é certo -, se confunde necessariamente com o que a consciência ou a alma crente designa com o nome de Deus. Contudo, é necessário dizer desde agora e com maior claridade possível que unicamente o testemunho da consciência crente pode decidir o que pode ou não ser considerado como Deus. De princípio estabelecerei – e este postulado se aclarará sem dúvida posteriormente – que não está na capacidade de nenhuma filosofia – deixemos a Teologia de lado, momentaneamente – dar um golpe de estado e instaurar como Deus algo

que a consciência crente se nega a reconhecer como tal. Desde logo, teremos a oportunidade de aprofundar naquilo que devemos entender por consciência crente a partir de alguma das conclusões às quais chegamos a nossas investigações no ano passado.

E, contudo, como não sentir uma imprecisão de fadiga e desânimo ao abordar esse santuário da ontologia tradicional que constitui o ser enquanto ser? Vamos adentrar nas profundezas da metafísica aristotélica ou, o que é pior, nas doutrinas escolásticas que se desenvolveram? Posso dizer sem ambiguidades: essa não é em absoluto minha intenção. De outra forma, esta segunda série de lições correria o risco de reduzir-se a ser o compêndio mais decepcionante da história da filosofia. E, decepcionante ou não, qualquer professor universitário deste ou outro país está mais capacitado que eu para realizar tal compêndio de *História da Filosofia*. Ainda que possa parecer demasiado desenvolto ou aventurado, me proponho, dando por sabido o essencial desta história, abordar diretamente a questão “que é o ser?” e perguntar-me como podemos conferir-lhe um sentido realmente inteligível para nós.

E, com efeito, disse *para nós*. Não repetirei em detalhe o que disse sobre a necessidade de transcender o plano do pensamento em geral, ou melhor, em palavras heideggerianas, do *man*.

De forma mais positiva, digamos que tenho que pensar não somente para mim, senão para nós, quer dizer, para aqueles que podem encontrar este pensamento que é o meu. Em certo sentido, todos somos seres históricos pois vivemos depois de outros seres de quem temos recebido muito, até a maneira de opormo-nos a eles; porém, também vivemos *antes* que outros seres que se encontrarão a respeito de nós em uma situação similar à qual ocupamos a respeito de nossos antecessores. Contudo, tais relações são muito mais complexas do que parecem; alteraríamos sua natureza se pretendêssemos imagina-las como uma série linear. Por exemplo, o pensamento de um filósofo que viveu em uma época remota, digamos Platão, pode, por assim dize-lo, revitalizar-se em um redobrar de nosso caminho, carregar-se de uma eficácia que não havia sido apresentada no período anterior. Neste sentido, por paradoxal que possa parecer-nos, provavelmente não será excessivo dizer que se pode criar uma espécie de intercâmbio entre o presente e o passado mais longínquo. Isto, por outro lado, não é mais do que uma ilustração de uma importante ideia sobre a qual voltaremos pormenorizadamente: no âmbito espiritual, a oposição entre perto e longe troca de natureza e tende a ser transcendida.

Porém, ao insistir no fato de cada um de nós tem de filosofar *hic et nunc* para si mesmo e também para os que talvez se cruzem em nosso caminho, não se corre o risco de ignorar que filosofar é, antes de tudo, pensar *sub specie aeterni*? Porém, é preciso deixar clara uma possível confusão, já que, com efeito, a expressão é ambígua e pode querer dizer que se faça abstração da experiência inevitavelmente singular de cada um para transportar-se a uma espécie de estratosfera mental. E pode ter um sentido completamente diferente. Efetivamente,

sempre poderemos nos perguntar se essa sorte de evasão até o alto não é na realidade totalmente ilusória; ao final de contas, não está provado, nem é tão sequer demonstrável, que eu possa fazer abstração absoluta dessa experiência que é minha, exceto, desde logo, quando me atenho ao estudo de certos elementos abstratos da realidade, sobretudo de certas condições estruturais de nosso tipo de conhecimento. Porém, filosofar *sub specie aeterni* pode querer dizer que eu, longe de fazer tabula rasa, trato de entender minha vida de forma tão completa como seja possível; e onde digo vida bem se poderia haver dito experiência. Desta forma, realizarei um importante descobrimento: na medida em que me elevo a uma percepção realmente concreta de minha própria experiência, estarei em melhores condições para aceder a uma compreensão efetiva dos demais, da experiência dos demais.

Porém, aqui, como antes, tenho que referir-me à experiência de tipo específico de criação que é a da arte dramática. A virtude própria desta criação, quando é autêntica, é o exorcismo do espírito egocêntrico. Contudo, talvez se perguntem se precisamente a compreensão concreta de si não é sempre egocêntrica. Categoricamente direi que não; ao contrário, o egocentrismo somente é possível para um ser que não é efetivamente dono de sua experiência, que realmente não a assimilou. Vale a pena que nos detenhamos um momento sobre este ponto, pois é importante para o que virá na continuação.

Enquanto me encontro dominado por uma preocupação egocêntrica, tal preocupação funcionará como um obturador entre eu e os demais e aqui se deve entender pelos demais a vida dos demais, a experiência dos demais. Porém, o paradoxo é que ao mesmo tempo me oculto de alguma maneira minha própria experiência, pois o certo é que minha experiência está em comunicação real com as outras experiências: não posso separar-me destas sem separar-me também daquelas. Em outras palavras, o egocentrismo em si mesmo é sempre cego e não há cegueira que não seja global. Tudo isto pode, de entrada, parecer singular; contudo, creio que resulta evidente que a experiência confirma esta perspectiva que em princípio parece *a priori*. Porque o egoísta não pensa mais que em si, no fundo não tem claridade a respeito de si mesmo; não conhece suas necessidades reais, não sabe o que lhe falta, ignora que se trai na mesma medida em que concentra em si toda a sua atenção.

Porém, o contrário não é menos certo, e é precisamente esse contrário o que nos interessa de início para nossas próximas investigações. A consciência plena e concreta de si mesmo não pode ser egocêntrica; por paradoxal que resulte, direi ainda que deva ser heterocêntrica; na realidade, unicamente podemos entender-nos a partir do outro ou dos outros e somente a partir deles e inclusive poderíamos assinalar, antecipando-nos ao que teremos que reconhecer mais adiante, que somente sob esta perspectiva se pode conceber o legítimo amor alguém mesmo. Em última instância, dou valor a mim mesmo na medida em que me sei amado por aqueles outros seres a quem amo. Somente a mediação dos demais pode dar

fundamento ao amor a mim mesmo, somente ela pode protegê-lo frente ao risco do egocentrismo e assegurar-lhe esse caráter lúcido que de outra maneira se perde infalivelmente.

De que forma estas observações, que à primeira vista não parecem ter relação com a investigação ontológica que estamos realizando, podem, contudo, contribuir no desenvolvimento?

Creio que é importante, por um lado, entender que esta busca não pode desenvolver-se senão a partir de certa plenitude vivida, porém, por outro, deve-se sublinhar que essa experiência de mim mesmo considerada em seu aspecto privativo, enquanto que é somente minha, senão enquanto um conjunto dirigido por essa relação dada pelo *com*, por esse *togertheness* sobre o qual insisti tanto no ano passado. A intersubjetividade a que acedemos não sem esforço deve ser, na realidade, como o terreno em que vamos situar-nos para prosseguir nossas investigações deste ano.

Porém, semelhante tomada de posição revela o caráter essencialmente anticartesiano da metafísica à qual vamos nos orientar. Não basta dizer que é uma metafísica do ser, é uma metafísica do *somos*, por oposição a uma metafísica do eu penso. É muito instrutivo dar-se conta de que na atualidade Sartre, retomando por sua conta um cartesianismo por demais decapitado (já que se lhe retirou sua culminação teológica), se condena a si mesmo ao considerar ao outro somente como uma ameaça para sua própria liberdade ou, em rigor, como uma possibilidade de sedução que é muito difícil não interpretar em um sentido sádico ou masoquista. O autor de *Hus Clos*, ao escrever que “o inferno são os outros”, pôs em evidência que se encontra incapacitado – seja por razões dependentes da psicanálise existencial ou simplesmente em virtude de seus postulados metafísicos – para apreender a *philia* ou o *ágape*; ao final somente lhe resulta acessível o âmbito do *eros* com sua desagradável ambiguidade ou, em rigor, o de uma comunidade de trabalho na qual se constituem equipes unidas pela consciência de uma tarefa a realizar. Deve-se ser assim. Não poderia ser de outra forma, a menos que, explicitamente ou não, repudiara os princípios de sua ontologia; essa oposição radical do ser em si que por definição faz impossível a intersubjetividade no sentido preciso que foi dado a tal temos; digamos, se se quiser, o fato de estar aberto ao outro, de acolhê-lo e ao mesmo tempo voltar-se mais acessível a alguém mesmo.

Porém, poderiam me perguntar se esta intersubjetividade que quero pôr na base da ontologia pode dar lugar a alguma proposição simples e distintamente formulável. Não há nada nela que possa afetar o aspecto de um princípio lógico? Ou se trata, pelo contrário, de uma simples intuição inefável que em última instância corre o risco de reduzir-se a uma simples disposição sentimental? Se não é uma formulação enunciável, não se tratará simplesmente de um desejo que erroneamente se toma por comprovação?

Devemos prestar atenção uns instantes a esse termo de comprovação. Que posso comprovar? Um fato, nada mais que um fato, que consiste em algo que me foi dado. Porém, por definição, está claro que o que chamarei o nexo intersubjetivo pode ser-me dado, posto que em certa forma eu me encontro implicado nele. Talvez não resulte inexato dizer que tal nexo é na realidade a condição necessária para que qualquer coisa me seja dada, ao menos se se toma esta última palavra em seu sentido mais estrito. E se isto parece refutável em certa medida, ainda que seja deverá reconhecer-se que unicamente esse nexo permite que o dado "me fale".

Agora, faz falta que me fale de alguma forma para contestar-lhe. Neste momento começamos a ver qual é a posição que sem dúvida convém adotar frente às embaraçosas questões que se nos apresentaram há alguns instantes. Desde logo, não se pode constatar a existência do nexo intersubjetivo: unicamente se pode reconhecer. Aqui encontramos outra vez uma noção da qual já nos ocupamos amplamente. Tal reconhecimento seguramente deve poder traduzir-se em uma afirmação enunciável; ainda que tenhamos que ser cuidadosos, pois esta afirmação deve apresentar um caráter singular, que consiste em ser algo assim como a raiz de toda afirmação enunciável. De bom grado diria que é a raiz misteriosa da linguagem. Estas palavras devem tomar-se ao pé da letra e desde logo me refiro aqui à definição de mistério que propus na décima lição. Porém, este ponto é tão importante e ao mesmo tempo, devo confessar, tão difícil que convém insistir sobre ele, visto que se gira ao redor de um centro de difícil acesso.

À primeira vista, parece que somente há uma diferença de perspectiva entre o que eu chamo nexo intersubjetivo e o que no ano passado, a propósito da verdade, designei com o nome de meio inteligível. Talvez se possa dizer que o meio inteligível é unicamente a projeção em um plano ideal daquilo que, existencialmente falando, se apresenta como nexo intersubjetivo. Contudo, esta aclaração é visivelmente insuficiente e, por infelicidade pude observar por mim mesmo que, quando nos atentamos a essa expressão de nexo intersubjetivo, se forma o que me inclinaria a denominar um coágulo mental que interrompe o curso do pensamento. E é precisamente essa circulação que vamos restabelecer. Que é o que buscamos exatamente? Não é um fato, já o dissemos, nem tampouco uma força no sentido tradicional da palavra; melhor, sem dúvida, teríamos que falar de uma estrutura, com a condição de recordar que quando se fala de estrutura geralmente evocamos algo que se apresenta como um objeto suscetível de ser considerado desde fora; agora, aqui, se me permitem dize-lo assim, se trata do interior de uma estrutura e de um interior do qual devemos aceitar distintamente que, dada nossa condição de seres finitos e enquanto estamos ligados a um habitat terrestre, não podemos de modo algum fazer correspondência com um exterior. Isto deverá contribuir a por às claras o caráter estranho e enormemente desconcertante das bases

sobre as que vamos a intentar, bem ou mal, edificar os rudimentos de uma metafísica. Desde logo, deve-se insistir mais todavia para projetar a luz mais intensa possível sobre tais bases. A extrema dificuldade com que tropeçamos se deve a que o pensamento, sob a pressão de doutrinas idealistas das quais somente se livra com grande dificuldade, habitualmente não logra apartar-se dos objetos senão para concentrar-se, já seja no *eu penso*, ou em alguma coisa que somente é uma modalidade mais indistinta do mesmo: *eu sinto* ou *eu vivo*, por exemplo. Contudo, é precisamente aqui onde parece que se nos deve exigir um esforço de natureza completamente diferente. Dir-se-ia que vamos estabelecer mais aquém dessa singularidade do ego, no centro mesmo do elemento de onde emerge, de onde aflora tal ilha. Que é, então, esse elemento do qual pude dizer que era o interior de uma estrutura? E, em primeiro lugar, pode-se apresentar legitimamente a pergunta “que é?”. Antes de tudo devemos realizar uma análise prévia.

Se, por exemplo, durante um passeio encontro uma flor que nunca tenha visto e me pergunto: que flor é esta?, a pergunta tem um sentido relativamente preciso. Poderia ocorrer que meu companheiro me diga o nome da flor e eu lhe dê por concluído o problema. Porém, talvez não fique satisfeito em saber seu nome habitual; se possuo algumas noções de botânica, talvez pergunte a que família pertence. Se me dizem que é uma açucena, concluirei que apresenta caracteres comuns a outras flores que vi e que sou capaz de reconhecer. Logo, há uma possibilidade de progressão na resposta à pergunta “que é esta flor?”. Contudo nem sequer esta resposta mais científica, que me permite localizar a flor dentro de uma classificação, é exaustiva e inclusive é em certo sentido uma evasiva, já que deixa a um lado a singularidade mesma de flor. No fundo, é como se minha pergunta se houvesse interpretado da seguinte forma: a que outra coisa se pode reduzir esta flor que não seja ela mesma? Porém, então, tem lugar um verdadeiro paradoxo: a primeira resposta, tão pouco científica, que consiste em dar-me o nome da flor, preenche em mim, ainda que racionalmente estivesse vazia., a exigência que a interpretação redutora, pelo contrário, tende a *enganar*. É certo que a satisfação dada aqui pelo nome, ao parecer, somente tem lugar em uma consciência que ficou neste estado pré-científico e quase infantil em que o nome se apresenta como se realmente formasse um somente corp com a coisa nomeada, o que lhe confere algo assim como um valor mágico. Talvez mais tarde voltemos sobre este ponto tão importante.

Devemos sublinhar, já que não somente percebe-se o suficiente, que a pergunta “que é?” trata sempre do designável e, se aprofundarmos mais, que em todos os casos se refere a uma ordem que implica relações triádicas. Retomarei o exemplo elementar que estava utilizando. Assinalo a flor ao meu companheiro, a quem é mais versado que eu em botânica e conto com ele para que ensine o que é. Evidentemente poderia haver recorrido a um livro de botânica que cumpriria a mesma função ou, inclusive, se estivesse sozinho, aos meus próprios

conhecimento sobre a matéria. Porém, em qualquer caso, subsistem os três elementos, os três termos. É certo que talvez em sua origem, considerada em sua ingenuidade, a pergunta poderia ter-se situado em um plano didático em vez de triádico, quer dizer, que lhe houvesse perguntado à flor: "quem é?". A pergunta, contudo, se desnaturaliza imediatamente; não é a flor quem me diz seu nome por mediação do botânico, pois tal nome procede claramente de uma convenção: convém designar assim a flor que despertou meu interesse. Porém, desta maneira nos deslizamos fora da região do ser propriamente dito e tudo o que aprendemos é aquilo que se pode dizer da flor omitindo, precisamente, a singularidade de seu ser, o que me chamou a atenção ou, em outras palavras, o que me falou.

Assim, chegamos a certas conclusões que talvez resultem importantes para nossas investigações ulteriores. Recordemos o ponto de partida destas últimas análises. Havíamos nos perguntado pelo elemento intersubjetivo do que parece emergir o *ego* como uma ilha entre as ondas. Porém, ocorre algo ao qual devemos prestar atenção: procedi como se tal elemento pudesse ser designado, igualmente como posso nomear o mar a uma pessoa que o vê pela primeira vez. Em tal caso não somente posso dizer: "O que está vendo é o mar", senão que ao mesmo tempo se me apresentam algumas noções sobre o mar, sua localização a respeito dos continentes, a respeito da superfície do globo terrestre, etc. Porém, precisamente não pode ser designado; diria, *grosso modo*, que escapa à possibilidade de ser designado como isto ou aquilo, pois, para dizer a verdade, não é nem isto nem aquilo. Não seria inexato dizer que é um subentendido que permanece como subentendido, inclusive ainda que intente pensar nele. Certamente será quase invariável que intente figurar-me tal elemento, por exemplo, imaginando-me como o que eu chamaria um meio fluído porém, neste instante o despejaria de sua qualidade própria, que é espiritual; lhe quitaria a característica que me permitiu qualifica-lo como intersubjetividade. Para evitar estes erros temos que refugiar-nos nas metáforas, que, por outra parte, são mais que metáforas e procedem do âmbito da realidade não óptica, não espetacular. Refiro-me sobretudo a esse mundo em que me mergulho quando improviso ao piano; o mesmo, e posso afirmá-lo com toda certeza, do que extrai suas melodias o compositor. É um mundo onde tudo se comunica, onde tudo está relacionado. Porém, recordemos que já superamos o plano das relações puras. Em definitivo, o que habitualmente chamamos relações consiste em uma figuração abstrata do que, no registro que agora nos interessa, deve ser reconhecido como comunicação vivente. Espero, ainda que não saiba se será possível, que o desenvolvimento de nossas investigações nos permita elucidar até certo ponto, sem por isso intelectualiza-las indevidamente, o conteúdo todavia pouco claro destas palavras: comunicação vivente.

Antes de concluir esta primeira lição, que talvez resulte desconcertante, quisera tratar de responder a uma pergunta que não pode menos do que apresentar-se ao espírito atrás deste

sinuoso desenvolvimento. Pode-se admitir que acabamos de identificar ser com intersubjetividade?

Contestarei de imediato que não considero possível subscrever literalmente essa proposição. A verdade neste caso parece-me muito mais sutil e exige ser enunciada em uma linguagem por sua vez mais rigorosa e mais matizada.

O que creio perceber – e neste âmbito é, sem dúvida, preferível expressar-se em tom dubitativo – é que um pensamento que se detém sobre o ser restaura ao mesmo tempo ao seu redor essa presença intersubjetiva que uma filosofia de inspiração monádica começa por exorcizar de maneira mais abstrata. Recordemos, ademais, que o universo do filósofo monadista é tal que resulta difícil conceber como a mesma filosofia monadista pôde elencar nele suas raízes. Não supõe uma espécie de *background* intermonádico cuja possibilidade tal filosofia parece negar expressamente, ao menos se se contempla rigorosamente? Talvez possa demonstrar-se também que um pensamento monádico consequente sobrecarrega o âmbito do *possível* a dispensar do ser considerado em sua positividade misteriosa. Talvez pudesse se dizer, em uma linguagem mais imediatamente acessível, que a espessura do ser se reduz na medida em que o *ego* aspira a atribuir-se a si mesmo um lugar mais cêntrico na economia do conhecimento. E ao inverso, na medida em que o ego admite que seja um entre outros, entre uma infinidade de outros com os quais mantêm relações, pormenorizadamente imperceptíveis, mais tende a recuperar o sentido dessa espessura.

Contudo, devemos ser cuidadosos: se nos limitamos a dizer que o ego é simplesmente *um* entre tantos, inevitavelmente o atomizaremos, o deixaremos reduzido à condição de elemento vulnerável. Agora, se insisti tanto sobre a intersubjetividade foi precisamente para fazer ênfase na presença de uma profundidade sentida, de uma comunidade bondosamente arraigada no ontológico sem o qual resultariam ininteligíveis os laços humanos reais, ou mais exatamente, haveria de vê-los como algo exclusivamente místico.

Assim, pois, a conclusão que tiramos ao final desta lição é que, seja qual for o caráter que mais tarde possa assinalar-lhe a uma investigação sobre o ser, devemos admitir em princípio que tem que desenvolver-se em uma dimensão que não pode ser a de uma reflexão solipsista, nem sequer no sentido mais crítico ou, o que é o mesmo, em uma reflexão que gira ao redor do eu transcendental, como queira que o chamemos. Digamos de uma forma mais concreta que *somente reparo no ser enquanto tomo consciência mais ou menos distintamente da unidade subjacente que me une aos demais seres cuja realidade pressinto*. Estes seres, à luz de certas ideias que todavia não filtrei no obscuro terreno onde intentei abrir-nos devagar, diria que sã antes de tudo meus companheiros de caminho ou, utilizando a expressão inglesa, *my fellow-creatures*. Desta vez o inglês nos proporciona uma expressão para a qual não temos

equivalente exato; faria falta uma paráfrase para mostrar seu conteúdo por sua vez humilde e inesgotável.

SEGUNDA LIÇÃO: EXISTÊNCIA E SER

Hoje quisera ir além na análise do que chamamos o problema ontológico. Sem dúvida, ficou claro, parece-me, o que dissemos ano passado acerca de que este problema é na realidade um mistério. Porém, as palavras “mistério ontológico”, infelizmente, correm o risco de degenerar em uma espécie de slogan pseudofilosófico. Aqui, como sempre, expomos ao fato de que as palavras, o pensamento mesmo, se murchem, se corrompam e é necessário um vigoroso esforço da reflexão para reacionar contra essa molesta possibilidade.

Como temos feito notar em várias ocasiões e como recordei Étienne Gilson em seu recente livro sobre *O ser e a essência*, antes de mais nada devemos ter em conta as dificuldades que residem no vocábulo mesmo. Tais dificuldades não são as mesmas em inglês e francês, porém, seguramente, tampouco são menores.

Em francês a palavra *être* apresenta o grave inconveniente de ser anfibológica, já que pode funcionar por sua vez como substantivo e como verbo. A fim de dissipar esse equívoco, os filósofos que se inspiram na ontologia heideggeriana intentaram introduzir a palavra *étant*, tomando-a como substantivo. Atualmente parece muito duvidoso que esta palavra, *étant*, se volte habitual entre os filósofos. Contudo, Gilson assinala que um autor do século XVII, Scipion du Pleix, intitulou o segundo livro de sua metafísica *Qui est-ce que l’étant?*. Os filósofos – disse – utilizaram a palavra *étant* como se fôra um puro nome, considerando que significa simples e absolutamente “qualquer coisa”, contanto que esta seja real, verdadeira e de fato, assim como Anjo, Homem, Metal, Pedra, etc. Porém, em francês prevaleceu *être* com esse mesmo sentido e, segundo Gilson, parece que poderíamos concluir que finalmente prevaleceu o sentido verbal. Apesar de tudo, subsiste o equívoco; quando pergunto em francês “Qu’est-ce que l’être?”, quero dizer simplesmente “Qu’est-ce que être?” ou, pelo contrário, utilizo a palavra *être* para designar, na realidade, ao *étant*? Se tomamos os termos latinos, nos perguntaremos se a investigação versa sobre o *esse* ou o *ens*. E em inglês deve-se admitir que o equívoco é todavia mais molesto, pois a palavra *being* corresponde exatamente com *ens* ou com o que em francês chamou-se *étant*. Porém, então, resulta muito difícil, ao menos que se assinale outra palavra como *feito* ou *ato*, designar o *esse* propriamente dito, o que se deve a uma questão gramatical, já que em inglês o particípio presente em a mesma função que o infinitivo tomado como substantivo em grego ou alemão, por exemplo.

Não posso deixar de crer que este equívoco, esta anfibologia, tem raízes profundas. É como se o pensamento tendesse a desviar-se cada vez mais desta busca, a mais metafísica de todas, que consiste em perguntar-se o que quer dizer “ser” ou inclusive perguntar-nos o que é que faz que um ser seja.

É certo que sempre tenderemos ao recurso de pretender que, se nos desviamos espontaneamente dessa busca, se deve a que é a mais vã de quantas existem. Porém, o que significa neste caso concreto a palavra *vã*? Falamos de inutilidade em um sentido absolutamente pragmático? Ainda que evidentemente essa não seja uma consideração suscetível de reter a atenção do filósofo. Teríamos que aprofundar mais e dizer que pesa uma espécie de proibição sobre semelhante empresa, que consistiu uma tentação de usurpar um âmbito que deve permanecer inacessível à criatura enquanto tal? A verdade, não estou absolutamente seguro de que, ao final de contas, não há algo certo nisso; contudo, como aceitará o filósofo que se situe um cartaz de *Proibido ultrapassar* na origem de seu caminho? Como poderia não tratar de averiguar o que define ao ente como ente?

De entrada, está claro que não se trata de um predicado comum, talvez nem sequer de um predicativo e que faz falta, pelo menos, recorrer à ideia aristotélica de transcendência. A reflexão filosófica mais elementar basta para mostrar que *ser* não pode ser uma propriedade, já que precisamente é o que torna possível a existência de qualquer propriedade; é aquilo sem o qual nenhuma propriedade pode se conceber. Ademais, temos de ter cuidado com essa espécie de esquema segundo o qual o ser, de alguma forma, seria anterior às propriedades. Nada há mais falaz que a ideia de uma espécie de nudez prévia do ser que depois se viria a *cobrir* as qualidades ou as propriedades.

Por outra parte, observemos que deve haver a mais íntima conexão entre ser puro e simples e o ser da cópula, o verbo do juízo de predicação, sem que seja necessário fazer intervir a diferença algo antiquada entre juízo analítico e juízo sintético. Se, por exemplo, digo que esta pedra é pesada ou que é branca, somente são especificações da afirmação global: esta pedra *é*. Talvez possamos dizer que o juízo de predicação é uma forma de ver a realidade não fragmentável da pedra transportada ao plano da afirmação lógica. Devemos recordar, por outra parte, que nunca se desconfiará demasiado dos exemplos que figuram nos tratados de lógica, onde as proposições, isoladas de seu contexto, perdem seu acento e seu sentido próprio, quer dizer, tudo aquilo que na realidade concreta expressa a entonação. Por exemplo: se enquanto levanto algo digo: que pesado é este móvel!, trata-se de uma proposição exclamativa. A exclamação forma parte do que digo. Não quero dizer simplesmente que o móvel é pesado, senão que pesa mais do que acreditava, que me custa levanta-lo. É pouco frequente que, durante a vida concreta do pensamento, tenhamos que renunciar ao que poderia chamar-se afirmação de ser; exceto talvez quando surge um ser, quando faz sua aparição no mundo, como ocorre quando se inicia ou conclui uma obra de arte. A afirmação toma, então, a aparência e uma saudação, como se me inclinasse ante algo. E, desde logo, existe outro exemplo único, sobre o qual voltaremos amplamente mais tarde, que não é outro que a afirmação acerca do ser mesmo de Deus. Em qualquer forma que este pensamento se

enuncie audivelmente, é possível que, com efeito, eu me diga em certo momento e até pode que constantemente se sou um místico: Deus é. Porém, o que discernimos de imediato, ainda que o iremos vendo com maior claridade progressivamente, é que esta afirmação se encontra além de todo juízo de predicação. Mais tarde deveremos nos perguntar até que ponto pode tomar-se por o ser mesmo de Deus as visões parciais que, pelo contrário, sempre são possíveis quando se trata de uma realidade particular e designável, quer dizer, de um *isto*.

Porém, por outra parte, não acabamos de utilizar a palavra ser no sentido mesmo de existência, em concreto quando nos temos referido a um nascimento ou a uma aparição e uma obra de arte? Agora, chegou o momento de afrontar diretamente o problema da relação entre ser e existência, que sempre me tem preocupado e inclusive perturbado e, ainda que seja teremos que encontra para isso posições desprovidas de ambiguidade (não falamos de definições, pois indubitavelmente se trata de algo que está além do definível).

Notei que Gilson, pelo menos quando se refere a Santo Tomás de Aquino, parece não ter nenhum escrúpulo para identificar o ser e o existir, já que traduz a fórmula "*Ens dicitur quase esse habens"* por "O ser é o que tem o existir". Não sem razão, assinale, o que possui o existir (*esse habens*) toma o nome de ser (*ens),* pois, com efeito, o termo mesmo de ser deriva do que designa o ato de existir (*esse*). Como disse Santo Tomás: "Hoc nomem ens imponitur ab ipso esse". Entendemos por estas palavras que, se bem que o termo *ens* significa direta e principalmente a coisa (*res*), sempre significa também o ato de existir.

Assim, pois, a ontologia, que tem como objeto ao ser concebido dessa forma, descansa necessariamente em primeiro lugar sobre a sólida base das essências apreendidas por seus conceitos e formuladas por suas definições, porém verá sempre na essência conceitualizável o ato de *esse*, que não é conceitualizável e que significa o ato de julgar. Por isso unicamente o juízo, que diz o que é e o que não é, alcança finalmente a verdade das coisas. Alcança sua verdade porque, em e pelas essências, alcança atos de existir.

Sem, de antemão, tomar posição a favor ou contra esta concepção, parece-me necessário que nos remetamos ao que dissemos ano passado acerca da existência propriamente dita. Recordemos Recordemos antes de qualquer coisa a distinção crucial que tentei estabelecer entre existência e objetividade. De forma que teremos que nos perguntar que repercussão pode ter tal distinção sobre o problema do ser tal e como o abordamos agora. "Quanto mais insistamos no objeto como tal – escrevi no artigo *Existência e Objetividade*, publicado em 1925 na *Revista de Metafísica e Moral* – sobre as características que o constituem enquanto objeto e sobre a inteligibilidade que deve possuir para dar motivo ao sujeito que a enfrenta, mais nos veremos obrigados, pelo contrário, a deixar à sombra seu aspecto existencial". "O que deliberadamente se deixa de lado é a forma na qual o objeto está presente ante quem o considera ou, o que é mesmo, o misterioso poder de afirmação de si

graças ao qual se vergue diante do espectador. Todavia, mais profundamente se tratará de saber como é possível que tal objeto não somente seja um espetáculo inarticulado, senão que também tenha o poder de afetar de mil maneiras diferentes ao ser mesmo do que o contempla e os sofre. Essa presença sensível da coisa que, se não se confunde com sua existência, se apresenta a uma reflexão sem prejuízos como sua mais imediata revelação e é o que uma filosofia dirigida por sua vez até as ideias e os objetos tende necessariamente a escamotear". Relendo este texto, descubro certa dúvida, certa vacilação: "a presença sensível da coisa que, se não se confunde com sua existência se apresenta ao menos com sua revelação mais imediata". Que quer dizer isto? Parece que com essa reserva se mantém uma espécie de distância ou intervalo ente algo que seria o ser da existência e o que simplesmente seria sua aparência. Porém, confesso que, hoje, me repugnaria manter essa oposição. Pelo contrário, creio que pensar a existência é, em última instância, pensar na impossibilidade de opor o ser e a aparência, porque o aspecto existencial se encontra indissoluvelmente unido – o que fui percebendo cada vez com maior claridade – à minha condição de ser não somente encarnado, senão itinerante, de *Homo Viator*. O que reconheço, o que saúdo como existente, o reconheço ao mesmo tempo com algo que deixará de existir, no sentido em que eu mesmo deixarei de existir. Isto resulta especialmente claro no que se refere às coisas ligadas à vida humana: a casa onde nasceu tal pessoa já não existe, pois foi demolida em tal data e dela somente ficam elementos dispersos no infinito, pó.

Porém, na realidade, tudo isto é muito mais simples do que parece à primeira vista. No ano passado tentei mostrar que o existente, que vem a ser o ponto central de referência de todos os juízos de existência que podem chegar a enunciar-se, é meu corpo considerado não somente enquanto corpo, enquanto meu ou, inclusive, enquanto presença massiva e globalmente experimentada e que, por isso mesmo, não se deixa reduzir – como no caso dos objetos enquanto puros objetos de conhecimento – nem a um simples aspecto, nem a uma coordenação de aspectos ligados entre si; poderíamos inclusive expressar o mesmo dizendo que meu corpo tem uma espessura da mesma ordem. Porém, a complicação surge desta espécie de irredutível dualidade em virtude da qual a existência é por sua vez uma coisa e de certa forma algo mais que uma coisa. Desde logo, isso é certo ante tudo para meu corpo ou para o corpo dos demais. Mas concretamente observemos que meu corpo, na medida em que está sujeito a acidentes, pode e deve ser tratado essencialmente como uma coisa; o que é o mesmo por pôr um exemplo infelizmente contemporâneo, na medida em que pode ser manipulado ou maltratado por torturadores. Porém, é necessário assinalar de imediato que, na medida em que sofre esses acidentes, em que lhe são afligidos tais tratamentos inumanos, o corpo se apresenta como algo essencialmente provido de um centro ou como sendo um centro,

expressões estas que não teriam sentido se as aplicássemos a uma coisa que somente fôra uma coisa.

Neste sentido, a utilização das palavras *deixar de existir* apresenta um problema complicado; não cabe dúvida de que a coisa, uma vez destruída, deslocada ou pulverizada, deixa de existir; somente que, no sentido mais profundo da palavra, existiu alguma vez? Não teria fundamento dizer que o único suscetível de deixar de existir é o pseudo-existentes, quer dizer, a coisa que tão somente é coisa, que foi falazmente assimilada ao meu corpo? Victor Hugo ou Napoleão deixaram de existir? Em rigor queremos dizer que, se reduzimos Victor Hugo ou Napoleão a certo aparato que funcionou em uma época determinada, tal aparato já não funciona no sentido em que um carro fora de uso, convertido em sucata, tenha deixado efetivamente de existir.

Utilizei a propósito o termo aparato. Essa palavra nos permite manter-nos no âmbito dos objetos e inclusive do que chamei coisas. Contudo, vimos no ano passado que precisamente meu corpo, enquanto presença, não se deixa reduzir a ser meu aparato, a ser meu instrumento. Eu *sou* meu corpo, dissemos, enquanto que não sou minha enxada nem minha bicicleta. Porém, duvido muito que, se considerarmos em concreto a Victor Hugo ou a Napoleão, quer dizer, se não praticamos a grosseira redução da que falava, não tem nenhum sentido dizer que Napoleão ou Victor Hugo já não existem.

A difícil e paradoxal conclusão que se desprende desta análise, cujo caráter desconcertante não discutirei, é que a ideia mesma de existência (por outra parte, é uma ideia?) se encontra, no fundo, carregada de ambiguidade. Direi inclusive que é como se estivéssemos em presença de algo que está *em uma pendente* e que tende a deslizar-se até abaixo, porém que ao mesmo tempo se encontra como debilmente retido, talvez como se estivesse sujeito a uma corda que está em nossas mãos, da qual apesar de tudo podemos tirar, de maneira que é suscetível de *subir* a pendente. O que significa esta comparação? Exatamente que tendemos a considerar espontaneamente a existência de uma coisa como o fato e que esteja aí, porém, ao mesmo tempo, de que possa deixar de estar aí ou em alguma parte e, portanto, nesta ordem todas as vicissitudes são possíveis, todos os deslocamentos, todas as destruições. Porém, se concentro minha atenção sobre o simples fato de que eu existo ou inclusive de que tal ser ao qual eu quero existe, troca a perspectiva; existir já não quer dizer simplesmente *estar aí* ou *estar em outra parte*, o que provavelmente significa em essência transcender a oposição que existe entre o aqui e qualquer outro lugar.

Porém, desde esta perspectiva, não começamos a situar-nos na questão tão embaraçosa que nos havíamos apresentado acerca das relações entre o ser e a existência? Precisamente parece que fora a ambiguidade fundamental da existência o que dificulta tanto o problema. Enquanto que vemos a existência da coisa enquanto coisa, essa existência que já

está como absolutamente obscurecida pela ameaça de deixar de existir, certamente não se pode deixar que tal existência pertença ao não-ser, o que não tem sentido, senão que *apenas* pertence ao ser, que se encontra em rebelião contra as exigências que, de alguma forma, conserva a palavra ser, exigências das quais iremos tomando consciência progressivamente.

Porém, se, pelo contrário, remontamos a pendente, a existência se nos aparecerá como se estivesse a ponto de confundir-se com o ser em sua autenticidade. Espero que tudo isso se aclare posteriormente, porém, me parece que uma observação marginal contribuiria desde agora a esclarecer estes pensamentos. Imaginemos algo que, no sentido habitual da expressão, deixou de existir, talvez um jardim sobre o qual agora se levanta um edifício de seis andares. Não é evidente que, inclusive neste caso, não podemos falar de não-ser em um sentido radical? Por paradoxal que resulte, desde o momento em que posso falar deste jardim como de algo que já não existe, em certo sentido, todavia *é*. Talvez se me diga que jogo com as palavras, que não se trata do jardim o que, todavia é, senão de uma imagem que recordo; porém, nunca estaremos o suficientemente prevenidos frente às confusões que encerra a palavra imagem. Sempre tendemos a representar-nos a imagem como uma espécie de simulacro do existente; porém, a ideia de simulacro implica que algo tenha sido materialmente formado à semelhança *de* e, neste sentido, a imagem do jardim destruído *não é* simulacro. Sem dúvida, trata-se de certa forma de subsistir do jardim. Em mim? Prestemos muita atenção, pois corremos o risco de cair em confusões ainda piores: tendo a imaginar-me a mim mesmo como uma espécie de armário ou de gaveta dentro do qual subsistiria o simulacro. Contudo, parece-me que devemos refutar todas estas figurações de uma só vez.

Não posso deixar de referir-me aqui a dois dos textos mais belos da literatura contemporânea, a *Nona Elegia de Duino*, de Rilke, e o comentário que ele mesmo fez em uma carta a Witold Hulewiez, datada, creio, de 13 de novembro de 1925 e que figura como o número 108 na edição de Insel Verlag nas *Briefe aus Muzot*: “Somos as abelhas do invisível. Tomemos descontroladamente o mel do invisível para acumular na grande colmeia de ouro do Invisível”. Quando Rilke diz “somos”, se refere aos poetas. Porém, podemos pensar, ainda que por outro lado não sei se o havia aceitado essa espécie de extensão que todo ser humano na medida em que está dotado de memória, participa dessa função propriamente poética, quer dizer, dessa atividade transmutadora pela qual o visível se torna invisível.

Porém, não é precisamente aqui onde se situa a articulação da existência e do ser?

Por outra parte, o que resulta muito claro a respeito, sobretudo se nos remetemos à metáfora que utilizei acima, é que a liberdade intervém justamente na conexão entre ser e existência. Somente um ser livre pode resistir-se a essa espécie de gravidade que tende a arrastar a existência em direção à coisa, à mortalidade inerente da coisa. Contudo, isto mesmo não é muito dizer; sem dúvida, a liberdade se define por essa mesma existência.

Esta interpretação tem, a meu ver, a grande vantagem de descartar a ideia rudimentar e até filosoficamente falsa segundo a qual a existência poderia se considerar uma modalidade do ser. Contudo, esta forma de expressar-se teria o gravíssimo inconveniente de implicar a ideia de que o ser é um gênero, o que resulta totalmente insustentável. Ademais, se se vir na existência uma especificação do ser, teríamos que admitir que a não-existência, digamos, se se quer, a ausência, é outra especificação do ser. Porém, essa seria uma figuração absolutamente deformante de relações que na realidade são muito diferentes. A ausência somente pode apreender-se como modo do ser pelo existente, em união com sua própria existência e como desde o fundo dela mesma. Isso vem a querer dizer que a existência e a não-existência não podem considerar-se termos suscetíveis de ser, se me permitem dize-lo assim, posto em um quadro sinótico. Toda sinopse implica, por outra parte, uma exterioridade *do que olha* ao *do olhado* que neste caso resulta absolutamente impensável. Porém, sem dúvida, isto também poderia mostrar-se de outra maneira. Se não caímos no erro de considerar o ser ou a existência como qualidades, nos arriscamos a terminar pensando que a existência vem a ser como uma especificação do ato fundamental que seria o ato de ser. Porém, seguindo esse caminho poderiam acumular-se as dificuldades até o ponto de resultar insolúveis.

Podemos ter a absoluta certeza de que as palavras *ato de ser* não são de alguma forma contraditórias? Como quiser que definamos a palavra ato, é evidente que não posso falar de ato de ser se renuncio a conceber algo que se assemelhe a um sujeito, a um *quem* que leve a cabo esse ato; porém, então, seria necessário que tal sujeito *fosse*, o que nos levaria a um ser anterior ao ato de ser. Assim, pois, deveria estabelecer em princípio que o ato de ser é o sujeito mesmo, porém criando-se de alguma forma a si mesmo. Admitamos que esteja em nosso poder pensar essa criação de si por si. Nisso não parece haver nada que possa considerar-se suscetível e especificar-se de diversos modos, um dos quais seria o que chamamos a existência.

Porém, me parece que já é hora de abandonar este campo tão estéril das especulações e de referir-nos, como até agora temos tratado de fazer sempre, à existência apreendida concretamente. O problema que deve preocupar-nos a estas alturas consiste em saber se de alguma forma posso experimentar-me como ente em um sentido que não o é no qual posso apreender-me como existente. De entrada, a questão parece confusa. Parece-me que somente podemos esclarecê-la um pouco se fazemos ênfase na etimologia do verbo existir, quer dizer, no fato de que existir é emergir, surgir. Porém, resulta evidente que se posso de algum modo erguer-me para assim fazer-me mais distinto dos outros, igualmente posso voltar-me para dentro, e isso é o que ocorre no momento em que me recolho. Contudo, parece que esse ato está unido ao pressentimento de uma realidade que seria a minha ou talvez mais exatamente

que me fundamentaria enquanto que eu mesmo e à qual me aproximaria mediante esse movimento de conversão sem poder coincidir com ela plenamente. Se em verdade constato minha existência, meu ser não pode, pelo contrário, ser objeto de comprovação para mim. Podemos dizer que entre eu e meu ser existe sempre um intervalo que certamente posso reduzir, porém que ao menos nesta vida não posso ter esperança de fechar. Gostaria de citar um texto importante sobre isto do *Dialogue avec André Gide* de Charles du Bos, quem parte "de uma fé que inclusive no seio da incredulidade religiosa – disse – não se debilitou jamais: a fé na existência da alma por um lado e, pelo outro, o constante sobrevoar dessa alma a respeito a todos os estados e todas as manifestações do eu; o sentimento tão misterioso que existe da presença e a distância da alma, ao mesmo tempo e em cada hora de nossa vida, não me abandona jamais". A presença e a distância ao mesmo tempo: é esta espécie de contradição efetiva a que permite definir minha relação com meu ser. Pois o que du Bos chama aqui alma é na realidade meu ser e o inverso, não se concebe como esse ser ao que tratamos agora de aproximar-nos poderia não ser qualificado de alma. Porém, se é assim, de imediato se percebe com quanta prudência deve abordar-se a afirmação "eu sou", afirmação que em Descartes, devido a que creio provar sua validez de uma vez por todas, é em certa forma proclamada. Porém, no que a mim diz respeito, diria sobretudo que não deve proferir-se em tom de jactância ou desafio, senão murmurar-se nesse tom que é por sua vez o da humildade, o temor e a maravilha. O da humildade porque, depois de tudo, esse ser, como iremos vendo progressivamente com maior claridade, somente pode ser-nos concedido, pois é uma grosseira ilusão crer que posso conferi-lo a mim mesmo; o do temor porque nem sequer posso estar absolutamente seguro de que, infelizmente, não seja capaz de fazer-me indigno desse dom, ao ponto de estar condenado a perdê-lo se a graça não acode em minha ajuda; e finalmente o da maravilha, porque esse dom traz consigo a luz, porque *e* luz.

TERCEIRA LIÇÃO: A EXIGÊNCIA ONTOLÓGICA

Se consideramos a relação entre o ser e a existência desde a privilegiada perspectiva que adotamos ao final da última lição, chegaremos a dar-nos conta não somente de que é irredutível, senão também de que é muito ambígua. Observemos, pois, que com toda certeza seria inexato dar uma interpretação propriamente finalista a tal relação e dizer que minha existência é com vistas ao ser; que existo para ser; inclusive se, como é provável, esta proposição não estivesse totalmente desprovida de verdade, constitui uma esquematização demasiado indigente de uma verdade infinitamente mais rica, de uma verdade inesgotável, como tudo o que se refere ao ser. Em nenhum caso se pode reduzir a existência a um meio ou a um conjunto de meios; na realidade, se apresenta como implicado e, portanto, superando tudo aquilo a que se pretenda reduzi-la. Porém, não é isso tudo. Como já começamos a ver, quanto mais afeta a minha existência um caráter *inclusivo*, mais tende a diminuir o intervalo que a separa do ser; em outros termos, mais sou. O que significa que de modo algum se pode conceber ao ser como se estivesse separado da existência, ainda que quase fatalmente estejamos expostos a representar-nos um fim de certa forma independente dos meios que asseguram sua realização.

Porém, ao que parece, é necessário ir mais longe no caminho que começa a delinear-se diante de nós. No ano passado vimos em detalhes a dificuldade que resulta esclarecer até suas profundidades isso que chamo meu passado ou minha vida e aquelas observações inevitavelmente repercutem de forma direta sobre a ideia que posso fazer-me de minha existência, de meu existir. É evidente que o índice possessivo pode e deve espiritualizar-se cada vez mais. Há um sentido em que é literalmente certo dizer que existo tanto menos quanto mais exclusivamente existe eu e, ao contrário, que existo tanto mais na medida em que me livro das travas do egocentrismo. Logo seria filosoficamente absurdo dizer que minha existência se apresenta como um meio e aceder ao meu ser. As palavras *meu ser* são sempre suspeitas aos ouvidos de um espiritual ou um metafísico. É verdade que no texto de Charles du Bos que citei ontem se falava de *minha alma* e provisoriamente julguei oportuno identificar minha alma como meu ser; contudo, não vacilarei em dizer que as palavras *minha alma* podem apresentar graves objeções, já que sempre me exponho a imaginar que se trata de uma posse que deve ser salvaguardada, acrescentada, desenvolvida. Agora, quaisquer que sejam as vantagens pragmáticas que apresente esta ideia para uma pedagogia religiosa elementar, é indubitável, para quem a considere desde uma posição mais elevada, que sempre corre o risco de degenerar em uma espécie de autolatria que não tem nada a ver com uma religião digna de tal nome ou, inclusive, que se trate de sua mais perigosa perversão. Se considero minha alma

como uma pérola que devo resgatar das profundezas, como uma estátua a modelar, como um jardim a cultivar –e se podem inventar várias metáforas a respeito -, desde todas essas perspectivas me exponho a desconhecer os direitos superiores da intersubjetividade ou, dito de maneira mais simples e convencional, como teremos que fazer daqui em diante, de pecar contra o amor.

É certo que, ainda quando se admita em conjunto o que acabo de dizer, talvez persista o temor de que o pensamento, ao comprometer-se nesta direção, se arrisca a desembocar, em definitivo, em uma concepção despersonalizada do ser, e em algo que poderia parecer-se a um panteísmo mais ou menos dissimulado. Veremos cada vez com maior claridade os motivos pelos quais esse temor, desde meu ponto de vista, não tem fundamento. Porém, desde já convém que refutemos tão categoricamente como seja possível a crença de que, para escapar do panteísmo, é necessário ter a ideia de uma pessoa humana rigidamente circunscrita, o que seria uma dessas figurações não somente ilusórias, mas grosseiramente materializantes que tantas vezes temos criticado. Talvez possamos chegar a mostrar que na realidade, se se parte de uma noção semelhante, quer dizer, de um sentido comum egocêntrico, não se pode de verdade pensar a Deus ou, em todo caso, se pensaria como ídolo e não como espírito.

Contudo, não nos encontramos agora em situação algo embaraçoso do caminhante que, ao apartar-se do caminho principal, seguiu uma rota paralela que lhe parecia um atalho e quando chega de novo a um caminho largo não sabe se é o mesmo que abandonou, quer dizer, que *já não o reconhece*? Em outras palavras, podemos estar seguros de que avançamos na direção que devíamos? Não teremos procedido desconsideravelmente ao abandonar a investigação do *ser em geral* para perguntar-nos a que me refiro quando falo de *meu ser*?

Notemos, contudo, que acabamos de quitar a *meu ser* esse índice de certa forma privativo. De todas as maneiras podemos extrair alguma conclusão desde o ponto onde temos chegado acerca do ser por excelência? Em primeiro lugar, tentamos ser conscientes dessa espécie de resistência ou de protesto que sentimos contra a forma em que acabo de estar conduzindo estas investigações.

Perguntar-se sobre o ser não é apresentar uma questão que concerne a tudo quanto é, de maneira que a resposta deve ter uma validez universal? E ao proceder como fiz, tomando um atalho, não restringi da forma mais arbitrária o campo da resposta?

Parece-me que agora devemos deter-nos no postulado implícito na objeção. No fundo, parte da ideia preconcebida de que o ser cuja natureza se trata de precisar seria algo assim como um predicado suscetível de referir-se a qualquer coisa. As palavras “qualquer coisa” são, contudo, reveladoras, pois resulta impossível toma-las ao pé da letra, dado que há coisa que de comum acordo se admite que não são. Portanto, tratar-se-ia de um predicado suscetível de aplicar-se somente às coisas que são. Porém, já vimos que, na realidade, este caminho nos

leva a nenhuma parte. Tampouco ganharíamos alguma coisa adotando a postura contrária, ou seja, considerando ao ser como sujeito de todo possível predicado. Temos mais motivos para pensar que levamos todas a se perderem se concebemos ao ser em função das categorias da lógica tradicional, pois deste modo parece que inevitavelmente chegamos a trair a exigência de ser, da qual tentamos tomar cada vez uma consciência mais nítida. Desta maneira se justifica negativa ou indiretamente nossa tentativa de considerar meu ser antes que nada; e, por outro lado, já temos reconhecido que meu *ser* é muito mais que *meu ser*.

Tudo nos leva a reconhecer, quase inevitavelmente, que o ser, no sentido pleno da palavra, não pode nunca tratar-se como se fosse um dado e, ao mesmo tempo, nos prepara para entender que a exigência não é um simples desejo nem uma vaga aspiração. Consiste em um impulso interior que nasce no mais profundo e que também pode interpretar-se como um chamado.

Tenho que referir-me aqui às indicações, por outra parte muito sucintas, que aparecem em *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, texto traduzido ao inglês que se encontra na coleção intitulada *Philosophy of Existence*. Porém, devo advertir que a tradução pode induzir a um importante erro. Com efeito, lemos: *being is or should be necessary* (ser é ou deveria ser necessário) onde escrevi *Il faut qu'il y ait ou il faudrait y eût de l'être* (Há ou deveria haver ser). O sentido é bastante diferente. Esse *il faut* (deve) ou *il faudrait* (deveria) se refere à exigência que há em mim. A palavra *need* que utilizou minha tradutora também falseia um pouco a ideia, pois designa a necessidade mais que a exigência. Convém recordar o contexto para entender melhor o que quero dizer.

Ao princípio deste ensaio observei, como fiz na segunda lição no ano passado, que na atualidade o abuso da ideia de função tende a alterar todas as relações humanas. Proporei um simples exemplo: certo jovem periodicista sem cérebro expressou com todo candor diante de mim a ideia de que a mãe de família deveria receber uma retribuição. Em outras palavras, que sua atividade deveria se considerar uma função e, portanto, ser remunerada. O estatismo é somente um aspecto da generalização propriamente patológica da ideia de função. A mortal tristeza que se desprende dos países sofridos deste câncer está ligada a um aniquilamento correlativo do sentido do ser e a uma desaparição progressiva da alegria.

Porém, talvez neste texto, que data de 1933, seja dado com demasiada facilidade que meus leitores entenderam o que queria dizer. O caso do artista é a respeito o mais revelador, pelo que conviria que partíssemos dele.

Seguramente se poderá admitir, ainda que o sentido desta proposição não resulte dos mais claros, que qualquer artista desempenha uma função social quando cria, porém o grave é que dessa forma se considera em sua atividade desde uma perspectiva que não é em absoluto a sua, o que se vê é o reverso eu assinalaria que um reverso *problemático* de tal atividade.

Pois não devemos duvidar que toda função se inscreve dentro de uma determinada economia da qual somente é uma peça da engrenagem e, contudo, o artista não pode organizar sua atividade criadora a respeito a nada que seja exterior a ele, salvo talvez no plano especificamente religioso, no qual a ideia de função, essencialmente profana e administrativa, perde todo sentido.

É necessário ir mais longe. Desde o momento em que o artista considera-se um funcionário, abdica, reconhece estar listado para admitir todas as capitulações a que o obrigam os países totalitários. E, portanto, deixa de ser um artista. Porém, ao mesmo tempo cai na impossibilidade de experimentar nada que se assemelhe à alegria de criar, que é inseparável da verdadeira liberdade, sobre a qual nos explicaremos mais tarde. Assim, retomando o exemplo que assinalei acima, como não ver a íntima relação que existe entre a atividade artística e essa espécie de gestação contínua que é a maternidade plenamente entendida? Quase não é possível imaginar, ainda depois de tantas aberrações, o que seria uma mãe que se considerasse uma funcionária enquanto exerce sua atividade maternal. Seria melhor quitar-lhe o menino e criá-lo em uma guarda estatal, o que em suma significaria que a mãe é somente o aparato graças ao qual o menino vem ao mundo e, portanto, que não teria nenhum direito sobre ele. Ao menos assim não se veria enrolada, posta ao serviço de uma instituição. Claro que somente estou dando algumas indicações sobre o tema; haveria que dar outras muitas para deixar bem claro que estamos tratando. Citemos, por exemplo, a enfermeira que trabalha para o Estado, que trabalha tantas horas ao dia, como um elevador, e que quando termina seu turno não duvida em abandonar os enfermos com o pretexto de que não lhe deve cinco minutos a mais para o Estado-patrão. É funcionária até a medula. Não há descoberto que no fato de cuidar de um enfermo há algo que vá além de toda função definível como tal.

É razoável imaginar uma possível objeção. Sem dúvida, se observará que o termo função pode muito bem não se tomar em uma acepção tão limitada nem com um tom tão depreciativo. A nobreza do homem não consiste, afinal de contas, em cumprir o melhor possível suas próprias funções? O que significa que estas não o convertem necessariamente em uma máquina. Sem dúvida; porém, por outra parte, o certo é que um mundo tão complicado como o nosso, onde a divisão do trabalho se levou ao extremo, a função se encontra de alguma maneira pulverizada, reduzida a um estado parcelado e, por isso mesmo, tende a perder seu valor e seu interesse. É verdade que podemos conceber seres, em qualquer nível de hierarquia que cumprem com zelo e diligência funções inclusive totalmente subalternas e isto é algo mais que uma hipótese: tais seres existem e em número considerável. Porém, o que importa é reconhecer que, em um mundo semelhante, o individuo se encontra cada vez mais exposto a considerar sua função como um serviço no qual não pode pôr o coração. O coração;

esta palavra tão simples é o que designa aqui o essencial. Talvez seja exatamente isso o que nos permita começar a ver a que temos nos referido os últimos minutos.

Assim, pois, é um fato que sentimos, ou ao menos alguns de nós sentem, agudamente essa falta, essa pobreza, essa seca. Como já vimos, é a partir daqui como podemos experimentar o que chamei exigência ontológica; assim, talvez surja uma dificuldade: não poderíamos ter que se tratar pura e simplesmente de um estado afetivo ao qual o filósofo não tem direito a dotar de um alcance metafísico? Não seria tão somente o análogo da melancólica nostalgia que sentimos às vezes quando imaginamos como podia ser a vida no tempo das diligências e das lâmpadas de azeite? Devemos ainda ir com cuidado: a oposição que uma psicologia antiquada creia instituir entre as faculdades não pode de modo algum sustentar-se na atualidade. Gostaria de me referir aqui às admiráveis análises que apresentou Willian Ernest Hocking sobre o tema de seu grande livro *The Meaning of God in Human Expeience*. No capítulo intitulado “O destino do sentimento” diz: “All positive feeling, I shall now say, reaches its *terminus* in knowledge. All feeling means to instate some experience wich is essentially cognitive: it is idea-apart-from-its-object tending to become idea-in-presence-of-its-object which is *cognizance* experiental knowledge”. Ao final o sentimento não é mais que o conjunto de fases relativamente inarticuladas pelas quais passa a ideia para tomar consciência de si, para poder formular-se enquanto ideia.

É certo que por esse caminho não parece haver-se logrado, todavia nada definitivo, pois falta se perguntar se a ideia que aqui toma corpo através dos protestos do sentimento é uma ideia verdadeira ou, mais profundamente, se é legítimo falar de verdade a propósito de uma ideia desta natureza.

Encontramo-nos aqui diretamente na presença da noção de valor. Um mundo excessivamente funcionalizado nos resulta deficiente a respeito de certos valores cuja natureza, por demais, haveria que precisar; porém, tais valores não são muito diferentes do que chamamos verdade? A questão poderia apresentar-se de forma, todavia, mais simples. Há quem às vezes se entristece ante a ideia de que a humanidade evolui até um tipo de civilização na qual a nivelação será a regra, na qual as superioridades ligadas no passado ao luxo e à existência de uma classe privilegiada talvez estejam chamadas a desaparecer. Porém, esta tristeza, essa nostalgia, tem um alcance metafísico? Não nos colocamos dessa maneira no âmbito das preferências, na qual os enunciados são do tipo: agrada-me, não me agrada? Assinalemos que nos temos deslizado insensivelmente desde o que devia ser a consideração do ser à da verdade. Trata-se na realidade de um desvio que se poderia evitar? Resulta difícil acreditar. Não podemos prescindir da segurança, ainda que seja confusa, de que o ser somente nominalmente pode ser distinto de certa plenitude do verdadeiro, por oposição às verdades parciais, às quais aparece muito difícil atribuir um alcance ontológico. E esta palavra

que acabo de utilizar, plenitude, é de grande importância, sempre e quando não se interprete quantitativamente como totalidade. Deveríamos nos perguntar se a totalidade não será a plenitude representada ou figurada, porém, também se não há na plenitude algo que não é figurável, que não pode dar lugar a uma projeção. Não será precisamente a partir da necessidade e plenitude como se aclaram as questões que nos ocupam nesta lição? Uma plenitude que se oponha ao vazio interno de um mundo funcionalizado, assim como a agonizante monotonia de uma sociedade na qual os seres se apresentam cada vez mais como simples espécimes e cada vez menos discerníveis uns dos outros.

Voltamos a encontrar aqui, assim, sob uma forma apenas diferente, a objeção que já analisamos acima. Tais apreciações ou menosprezos não procedem de algo que consiste unicamente em um ideal, o desejo de uma sensibilidade incuravelmente romântica? Nesta ocasião parece que temos sido arrastados ao âmbito do puramente subjetivo.

Porém, chegou o momento de por em prática a reflexão segunda. Evidentemente temos que nos perguntar o que queremos dizer quando falamos de pura subjetividade. A que opomos esta pura subjetividade? Está claro que o ideal, mais ou menos imaginado como se fosse uma nuvem, é o oposto da dura realidade de fato, que é como o sonho resistente sobre o qual nós, criaturas vacilantes, caminhamos penosamente.

Todavia, temos de nos perguntar se não corremos o risco de utilizar abusivamente das ideias de fato e do factível, quer dizer, de levá-las a um plano que é realmente o do valor e da liberdade, porém, de uma liberdade que se volta sobre si mesma para negar-se. Assim é como o ancião cínico e realista que opõe o mundo real dos interesses ao mundo da justiça social que pretende instaurar seu neto revolucionário, ainda que creia falar em nome dos fatos, na realidade toma partido por esse mundo dos interesses que pretende considerar como se fosse uma realidade física imutável. Esta tomada de posição, por outra parte, pode apresentar-se sob diferentes aspectos. Pode ser uma cumplicidade ativa ou pode ser uma simples aceitação resignada. Porém, em nenhum caso, parece-me, estamos em presença de um puro e simples fato dado à vontade antes que esta tenha podido exercer-se.

Sem dúvida, tudo isto é aplicável ao mundo funcionalizado. Somente é na medida em que é desejado e aceito. Inclusive quem se encontra implicado mantém o poder de refutá-lo enquanto que chega a humanizar as relações que o unem aos seus chefes, aos seus iguais e, sobretudo, aos seus inferiores. Portanto, podemos pensar que a tradicional oposição entre fato e ideal em semelhante domínio é ilusória e deixa escapar o essencial.Talvez também seja oportuno fazer intervir aqui a ideia de um *contra valor*, ideia que o realista ou o cínico põe como um selo sobre esta realidade do fato cuja auto-suficiência pretende proclamar. Porém, o *contra valor* não se pode pensar sem o valor, pois lhe supõe.

Estas observações não nos permitem, todavia, resolver a difícil questão de saber quais são as relações entre valor e ser. O que, contudo, aparece já com certa claridade é que o ser não pode certamente ser *indiferente* ao valor; somente o seria se o identificássemos injustificavelmente com o dado bruto considerado como existente em si. Porém, precisamente temos que refutar categoricamente essa ideia de uma existência em si do dado que, como viu tão profundamente René Le Senne, somente se pode tomar por um obstáculo contra o qual choca algo que não consiste no dado, senão que melhor se relaciona com o desejo ou a aspiração. Assim, pois, em certo sentido será legítimo dizer que, se há uma experiência do ser, precisamente se opõe sempre a essa consciência de um divórcio entre o dado e a aspiração. Em algum lugar escrevi que "o ser é a espera satisfeita, a experiência do ser é cumprimento". Replicar-se-á que, em última instância, também no mundo do puramente funcional cabe o cumprimento? Porém, em que consiste? Geralmente, no fato de ter terminado uma tarefa que é tão somente isso, uma tarefa; quer dizer, algo que não é possível identificar-se interiormente. Suponhamos que hoje tenha contestado tantas cartas ou enviado tantas circulares; sem dúvida fiz a tarefa que me corresponde, porém, quase como o revisor que picou tantos bilhetes ou a máquina que deu tantas voltas. É certo que, então, a máquina toma consciência de si como máquina e nesta medida é mais que uma máquina; porém, não há mais criação autêntica em um caso do que em outro. Para não estabelecer aqui uma descontinuidade absoluta, digamos que qualquer atividade funcionalizada se apresenta como o extremo de possível degradação de uma atividade criadora. Agora, nunca insistiremos demasiado em que o termo cumprimento somente adquire um sentido positivo desde a perspectiva da criação. Por outro lado, resulta evidente – e já o damos a entender – que a criação nem sempre é necessária para criar algo exterior ao criador. Criar não consiste essencialmente em produzir; pode haver produção sem criação e da mesma forma podemos criar sem que fique objeto algum como testemunho de tal criação. Ao longo de nossa existência, todos temos conhecido a seres essencialmente criadores: a irradiação de bondade e amor que emana de seu ser aporta uma contribuição positiva à hora invisível que dota a aventura humana do único sentido capaz de justifica-la. Ainda que os cegos pudessem dizer em tom depreciativo que tais seres "não produziram nada".

Apesar de tudo, dizer que o ser é o cumprimento não é permanecer, todavia, em um equívoco? Semelhante fórmula não parece suscetível de satisfazer a um espírito que aprecie o rigor. Com efeito, pode-se considerar o cumprimento em si mesmo ou, pelo contrário, é algo que se refere à vida de uma consciência que, por sua vez, encontra nele a maneira de apaziguar uma funda necessidade? Seguramente somente esta última interpretação merece ser retida. Porém, o cumprimento assim entendido não se corresponde com uma simples fase de um desenvolvimento, o que, portanto, supõe um antes e um depois, uma preparação, um

crescimento e também uma dissolução? Ainda que se identificarmos ser e plenitude, não parece possível sustentar uma ideia que apesar de tudo é tão relativa. Seria preferível admitir que o que temos denominado o cumprimento deve ser interpretado neste registro como modo de participação em... Resulta muito difícil substituir esses pontos suspensos por uma palavra concreta, ou melhor, o termo não abstrato ao qual sempre podemos recorrer corre o risco de não ser mais que um simples substituto. O que sim podemos discernir, parece-me, é que tudo se apresenta de maneira muito diferente segundo nos situamos ou não no reino (do) espiritual. A planta que dá sua flor ou seu fruto, para dizer a verdade, somente participa por analogia de sua realidade propriamente inefável até que aponta toda essa sinuosa e difícil busca; e, sem entrar aqui nas complicações talvez inexpugnáveis que apresenta a noção teológica de analogia, pudéramos conformar-nos em observar que o cumprimento realizado na flor ou no fruto não é tal senão para a consciência sensível que apreende a flor como flor ou o fruto como fruto. A mediação da consciência sensível é o requisito para que o cumprimento se julgue como tal, ainda que se interioriza enquanto entramos no âmbito da intersubjetividade, já seja pessoal ou interpessoal. E talvez seja aqui onde melhor possamos dar-nos conta de porque a ontologia, como já vimos, exige para definir-se que a dimensão intersubjetiva se some ao conhecimento objetivo. Com efeito, poder-se-ia dizer que o cumprimento como tal não apresenta um significado verdadeiro desde o ponto de vista do conhecimento objetivo e descritivo. E aqui encontramos de novo essa misteriosa articulação do ser e do valor que já havíamos começado a distinguir.

Poderia ocorrer, assim, que a mesma palavra articulação nos induzisse a erro, como se se tratasse de uma conexão entre dois conceitos suscetíveis de apresentar-se ante a reflexão; creio, ao contrário, que devemos sustentar em princípio que, se consideramos as coisas desta maneira, nunca chegaremos a uma conclusão capaz de satisfazer ao metafísico. O caráter propriamente desconcertante da investigação que temos empreendido consiste precisamente em que quando falamos do *ser* não podemos deixar de projetar frente a nós certo esquema, por abstrato que seja, porém que, ao mesmo tempo, devemos nos livrar de uma mesma projeção e reconhecer, proclamar seu caráter ilusório. Tudo o que, desde logo, não é mais que a culminação das reflexões apresentadas na primeira série de conferências sobre a exigência da transcendência.

Assim, não é este momento indicado para fazer intervir uma noção tradicional e que domina a ontologia clássica, a saber, a noção de perfeição? Ainda que convenha perguntar-se se a palavra perfeição, no fundo, não implica sempre uma referência, seja ou não explícita, a uma atividade de essência plástica.

Em princípio, o que é perfeito é essencialmente uma obra que alcançou sua forma definitiva, uma obra acabada e, tenho que assinalar, *uma obra que se apresenta como tal ante*

aquele que a considera. Segundo isso, não cabe dúvida de que se pode falar mais facilmente da perfeição acerca de uma estátua ou de um edifício que, por exemplo, de uma sinfonia; porém, inclusive, neste caso há deve-se admitir a possibilidade de certa transposição abstrata: o juízo de perfeição se refere então à conformidade com certo cânone, podendo este ser concebido sem ser realmente representado e dessa forma é possível louvar a perfeição de uma fuga.

Porém, essa apreciação evidentemente se referirá mais à construção da fuga à qualidade do motivo. Não se poderia dizer, sem cair no absurdo, que esse motivo é perfeito e talvez devesse assinalar que a qualidade intrínseca do motivo está além do juízo de perfeição propriamente dito, sem dúvida porque pertence mais à ordem do vivido que ao do representado ou conhecido.

Devemos concluir então que a noção de perfeição, na realidade, se encontra unida a uma visão estática do mundo? Talvez pudesse em última instância admitir-se, porém sem restrições. Tal e como acabo de dizer, a fuga é suscetível de ser perfeita e, em si mesma, não é estática. O que se pode afirmar é que se presta ao ato mediante o qual nos formamos representação esquemática e até certo ponto figurativa.

Escolhi o exemplo da fuga porque pertence especificamente à ordem do estético, porém, igualmente poderia tomar-se o de uma demonstração. Está claro que uma demonstração pode ser perfeita e neste caso se pode precisar o sentido da palavra perfeição. É perfeita não somente enquanto é rigorosa, senão também enquanto que é a mais simples possível, o que quer dizer que não possui nenhuma indeterminação e que não está sobrecarregada. Assim, pois, se apresenta como bem cortada, no sentido em que um traje está bem cortado.

Porém, estes exemplos nos mostram o que a perfeição comporta em si de fechado, de encerrado em si; basta-se a si mesma, longe de enviar-nos além; e quaisquer que tenham sido os esforços dos teólogos para conciliar a ideia de perfeição com a de infinito, podemos pensar que é uma empresa contraditória em si mesma e que os antigos, tão profundamente apegados ao caráter *teleion*, permaneciam, em troca, fiéis a uma lógica profunda depreciando o infinito. Para dizer a verdade, isto poderia originar complicadas análises, pois o infinito dos modernos porquanto dá lugar a cálculos, não é o infinito dos antigos; não se trata, em nenhum caso, do *apeíron* dos gregos. Porém, duvido que o cálculo diferencial tenha uma incidência apreciável sobre o problema que aqui nos ocupa, quer dizer, no plano ontológico. O que se parece, havendo chegado a este ponto, é que se se intenta definir ao ser pela perfeição, nos arriscamos a reduzi-lo, afinal de contas, a uma simples figuração abstrata de si mesmo. Porém, quando falávamos de cumprimento não pretendíamos nos situar precisamente no terreno da forma enquanto forma. Apontávamos ao que chamei uma experiência de plenitude, como, por exemplo, a do amor quando se sabe partilhado, quando se sente partilhado. Sob esta

perspectiva, cumprir não é propriamente acabar, se acabar significa terminar ou fechar. Não temos visto que a plenitude não se confunde com a totalidade? Porem, precisamente a perfeição corre sempre e de forma inevitável o risco de se interpretada como um todo fechado sobre si mesmo; com respeito, diria que a ideia de perfeição designa de alguma maneira um ponto morto no qual os filósofos do passado tiveram sempre a tentação de adentrar e essa tentação subsiste em certa medida entre os teólogos quando não se cuidam das ardilezas da figuração abstrata.

Tais observações puramente críticas, assim, nos levam a apresentar-nos uma delicada questão; considerar ao ser como irredutível àquilo que se apresenta como perfeição ou como totalidade não é, em última instância, negar-se a considerá-lo, quer dizer, em suma, a substantivá-lo? As dificuldades quase inextricáveis com que nos esbarramos não se deveriam a que, no fundo, nos empenhamos em falar do *ser* despojando-o ao mesmo tempo dos caracteres que lhe dariam consistência? A gravidade extrema do problema resulta evidente enquanto empreendemos a ter em conta esse *ens realissimum* que foi como o eixo da ontologia tradicional. O *ens realissimum* se pensa como algo que concentra em si todos os atributos positivos; é como um bloco sem a menor fissura que em certos aspectos poderia recordar à esfera de Parmênides, ainda que aqueles que o colocam no centro de seu pensamento não sejam em modo algum eleáticos, já que admitem níveis intermediários no ser em lugar da brusca alternativa de ser ou não ser. Porém, podemos ter as mais sérias dúvidas acerca da validez da operação à qual procede ao espírito para constituir o *ens realissimum*, pois, ademais, de tratar os atributos com se fossem coisas, se assimilam a elementos suscetíveis de formar um todo. E aí vemos, melhor que em outras partes, como se pode abusar da ideia de totalidade. Tal como viu Bergson com admirável claridade, não se pode totalizar senão o que é homogêneo não se pode tratar qualquer coisa como unidade suscetível de somar-se a outras unidades e quando esta adição é impraticável não pode haver totalização. De nenhuma maneira se pode considerar um acorde ou uma melodia como totalidade cujos elementos são as notas. Não podemos pensar outra coisa senão na medida em que tenhamos perdido de vista a realidade singular e qualitativa do acorde ou da melodia para substituí-la por um esquema *que* apenas tem mais relação com ela *que* com uma ficha antropométrica com a essência pictórica de um rosto humano.

E o que é certo acerca de um ser singular, o é *a fortiori* acerca de um ser universal ao qual a escolástica pretende chegar mediante grosseiras denominações abstratas e se estamos persuadidos do contrário, é somente enquanto conservamos no fundo da ideia apenas confessada de que esse ser universal é genérico. Porém, então, como não dar a razão a Spinoza em sua crítica do conhecimento de segundo gênero? Como não dar-se conta de que afirmar o ser é transcender absolutamente o conhecimento por gênero e espécie?

Tais reflexões não podem senão aguçar mais o problema apresentado. Ainda sem introduzir aqui nenhuma referência escolástica, diremos que nos encontramos na busca do *ser* por excelência; porém, tal ser enquanto ser não refuta deixar-se considerar como um objeto, como um *quid* suscetível de ser disfarçado por certo número de predicados? E, por outra parte, se não é um *quid*, quer dizer, algo predicável, podemos falar legitimamente dele?

QUARTA LIÇÃO: LEGITIMIDADE DA ONTOLOGIA

Ao final da lição anterior nos perguntávamos se a dificuldade central com que havíamos tropeçado não consistia no fato de que substantivamos o que em essência repugna sofrer semelhante tratamento. Tal coisa, dizíamos, é legítima?

O sentido mesmo da palavra legítimo, contudo, se encontra longe de estar claro neste contexto, de modo que isso é o que primeiro vamos precisar.

Em geral, a legitimidade se define como a conformidade com uma norma previamente estabelecida. Porém, tudo o que até agora temos dito acerca da natureza particular e aventurada da investigação metafísica deve inclinar-nos a pôr em dúvida que possam existir tais normas em semelhante matéria; o principio da contradição se refere unicamente à conduta do pensamento em geral, de qualquer pensamento. Melhor pareceria que estamos buscando algo *a partir do qual* pudéssemos pensar as normas. Porém, se assim é, não nos arriscamos a nos mover na indeterminação absoluta, à mercê de todos os caprichos da improvisação?

Assim, sentimos que não se pode e nem deve ser assim. Nossa busca, apesar de tudo, deve estar orientada; diria que devemos avançar guiados por uma bússola. Porém, de que orientação se trata? Qual deve ser o nosso ponto de referência para nos orientar? Ou, em outras palavras, o que é que não devemos perder de vista para estar seguros de não caminhar ao léu? Parece-me que este ponto de referência somente pode ser a experiência mesma, considerada como uma sólida presença que deve sustentar nossas afirmações. Ainda que tenha que assinalar que essa sólida presença da experiência, considerada na indivisível multiplicidade de seus aspectos, não é uma ideia com a qual devamos nos *conformar*; antes de tudo deve-se entender com aquilo que deve ter em conta quem tente não já apreender o ser, pois a estas alturas deve estar claro que precisamente o ser não pode ser objeto de apreensão, senão, aproximar-se a ele de forma concreta. Observemos, sobretudo, que a experiência assim entendida se opõe a toda especificação arbitrariamente isolada das demais, como seria, por exemplo, o aspecto econômico tal como aparece na limitada perspectiva marxista; a biologia, a psicologia ou a sociologia poderiam ser outros exemplos de abstrações similares.

Faremos bem, desde já, em não tomar ao pé da letra o termo demasiado espacial de aproximação que nos vemos obrigados a usar. Já vimos na primeira série que a oposição entre exterior e interior e, inclusive, entre perto e distante, em absoluto pode se tornar de formar literal em âmbito metafísico. Cada vez veremos com maior claridade que a realidade que nos concerne mais diretamente não é de modo algum comparável a algo que se possa tocar ou alcançar. É ao mesmo tempo infinitamente distante e infinitamente transcendente e somente a

partir deste paradoxo podemos esperar compreender o que é a fé. Talvez possamos dizer de forma muito geral que, no difícil terreno onde temos que abrir caminho, é precisamente o juízo disjuntivo o que se revela cada vez mais inadequado, ainda que não possa substituir-me por uma justaposição de termos enlaçados simplesmente por palavras como “também” ou “o igual que”. A ideia de tensão, sobre a qual Kierkegaard insistiu tanto, é o apoio mesmo do pensamento que se trata de instaurar aqui.

Tudo isto, contudo, não pode menos que parecer ainda bastante emaranhado e confuso. Não poderíamos chegar a proposições mais inteligíveis se deixássemos de falar do ser por excelência, do ser em si, para considerar os seres em particular? Neste caso, a substantivação, cuja legitimidade talvez pudesse ser dificilmente evitável. Desde agora podemos considerar várias hipóteses:

1ª. Devemos admitir que a substantivação é legítima para os que chamamos seres particulares, porém não para o ser em si?
2ª. Apesar das aparências devemos proclamá-la ilegítima tanto em um como em outro caso?
3ª. Conviria, pelo contrário – paradoxalmente e apesar de tudo -, declarar que somente é legítima para o ser em si e não para os seres particulares?
4ª. Convém simplesmente consagrar em ambos os casos o uso que se faz do substantivo na linguagem corrente?

Antes de tudo, o que importa é tomar plena consciência do que queríamos dizer se recusássemos tratar a tal ser particular como ser. Isso significaria, sem dúvida, funcionalizá-lo absolutamente ou, inclusive, reduzi-lo a um comportamento concreto. A ideia que aqui se impõe de forma natural ao espírito é a das prisões ou dos campos de concentração, onde o indivíduo é designado por um número de ordem. Também podemos evocar, menos tragicamente, os hotéis, em que o viajante se confunde com sua própria habitação: é o ocupante do quarto tal. Nestes casos a atenção se aparta sistematicamente do sujeito enquanto sujeito para dirigir-se exclusivamente a uma tarefa por cumprir, um rendimento a ter ou uma conta que se deve pagar. Na vida cotidiana não há nada que me impeça de comportar-me com os demais de uma maneira que corresponda a esta forma totalmente pragmática de considerá-los. Um exemplo muito claro é o dos criados. Ainda que, depois de tudo, um marido pode tratar sua mulher, um pai a seus filhos, etc., como se fossem criados. Vemos distintamente que em tais exemplos o valor do ser se encontra realmente suprimido. Porém, ao mesmo tempo comprovamos que essa supressão não pode levar-se a cabo sem implicar uma atroz mutilação das relações humanas. É mais sem que essas relações humanas percam uma vez mais a intersubjetividade.

É interessante notar que sob esta perspectiva aparece com claridade a importância do nome. Vemos distintamente que o nome próprio não é tão somente um signo, mas que se encontra vinculado ao ser, devém sua inalienável propriedade. Desde este ponto de vista, deve resultar-nos chocante o costume que tem certos mestres de dar sempre o mesmo nome aos seus sucessivos alunos, para arvorar-se de memorizar seus próprios nomes. Parece, pois, que o nome se situa na intersecção entre o ser e o ter. *Assinala*, mais do que *significa*, o lugar único que corresponde ao indivíduo dentro do conjunto em que se insere, e descobre seu tipo de atividade criadora, por limitada que esta seja.

Destas considerações, eminentemente concretas, podemos concluir que é inadmissível suprimir a substantivação dos seres particulares. Certamente esta desubstantivado segue sendo possível, menos nas palavras que nos atos, porém, esta possibilidade existe como uma espécie de tentação e atualmente sabemos as consequências a que se expõe quem sucumbe a ela.

Porém, nestas condições se impõe que nos submetamos a um exame de primeira hipótese. Parece que podemos apresentar o problema nos seguintes termos: Pode-se pensar que existam *seres* em um universo tal em que, assim, é possível dizer que o *ser* não é? Observemos de imediato que o termo universo apresenta certas dúvidas. Talvez fosse melhor expressar-se como segue: é ou não contraditório admitir que haja *seres* individuais e que ao mesmo tempo o *ser* não é?

Porém, devemos ter cuidado: podemos dizer que *há* seres individuais, no sentido que dizemos que há tal ou qual objeto, por exemplo, tal ou qual móvel nesta sala? Esses objetos podem inventar-se, de fato podemos contá-los. Ainda que os seres humanos, dos quais vamos nos ocupar agora, também podem ser assinalados e enumerados; teoricamente é possível realizar um inventário dos seres humanos que existem sobre o planeta, da mesma forma que faríamos com os objetos que figuram em uma coleção. Porém, como não se dar conta de que esses seres, quando assim são tratados, quer dizer, quando são submetidos a um censo, já não são considerados seres, senão coisas. Talvez se diga que não importa, pois inclusive se somente se pode conferir a qualificação de ser aos indivíduos que não se me apresentam simplesmente, como as mesas e cadeiras desta sala, sempre fica o fato de que para mim *há* seres privilegiados. As expressões francesa e alemã *il y a*, *es gibt* são particularmente apropriadas para que apreendamos aquilo ao qual nos referimos. Talvez se diga que as coisas (ou os seres, enquanto que podem ser assimilados às coisas) se assinalam a nossa atenção. Devemos tê-las em conta da forma mais material, como se fossem objetos que se devem derrubar ou sortear. Porém, não reconhecemos a presença do ser neles sena a partir do momento em que se mostram para nós, em qualquer grau, centros ou núcleos; em que despertam em nós uma reação de amor, de respeito ou, pelo contrário, de medo e inclusive

horror e deveria dedicar-se um estudo especial a estas últimas reações que, desde o ponto e vista ontológico, apresentam um caráter de certa forma contraditório.

Porém, em qualquer caso, os seres, a partir do momento em que se consideram desde esta perspectiva, quer dizer, como centros, já não podem entrar a formar parte de uma totalidade como simples unidades; e essa é a razão pela qual resulta tão difícil fazer que concordem os sentimentos, sem medida comum, que despertam em nós os seres que amamos por sua vez: nossa mulher, nossos filhos, nossa amante.

Inclusive quando é possível um acordo, invariavelmente supõe um trabalho muito difícil para uma e outra parte, uma luta contra o egocentrismo tal e como evoquei na primeira lição; para designar estes conjuntos que não são totalidades gostaria de usar a palavra constelação.

Porém, tudo isto apenas nos aproximou a uma resposta ao problema sobre a substantivação do ser, considerado em relação com a dos *seres* individuais.

Se queremos progredir, parece que devemos ver distintamente o que significa concretamente a refutação a substantivar ao ser. Não é certo que tal refutação se possa interpretar de maneira rigorosamente unívoca, ainda que, levado ao extremo, assume o caráter de um niilismo metafísico radical. Neste sentido, cito pormenorizadamente as palavras de um personagem de Claudel em *La Ville*:

> Rien n'est...
> Écoutez! Je répéterai cette parole que j'ai dute: rien n'est!
> J'ai vu et j'ai touché.
> L'horreur de l'initilité, à ce qui n'est pás ajoutant la preuve de mes mains.
> Il ne manque pás au Néant de se proclamer par une bouche qui puisse dire: je suis. Voice ma proie et telle est la découverte que j'ai faite. [3]

Que significa: nada é? Exatamente quer dizer que nada resiste nem pode resistir à proa da experiência crítica. Não parece que Besme se pergunte se essa boca pela qual se proclama se o nada *é* ou não; não cabe dúvida de que melhor chega a integrá-la no nada que se tragará, porque ele é carnal e, portanto, perecedor. Porém, está mais claro que sempre ficam motivos para perguntar-se como algo que não é em si mais que uma modalidade efêmera, não do ser, senão do não ser, pode ser capaz de proferir uma afirmação universal, ainda que seja do nada.

Porém, o que resulta evidente é que essa afirmação niilista, *nada é*, não pode repercutir, como acabamos de ver, na noção mesma que nos formamos dos seres individuais. Dizer: nada é, realmente é dizer: nenhum ser é não há seres individuais. E então terei que reconhecer que o que havia tomado por um ser não era realmente mais que um fantasma de ser, o simulacro

[3] Nada é...
Escuta! Repetirei o que disse: nada é.
Vi e toquei.
O horror à inutilidade, à qual não é nem acrescento a prova de minhas mãos.
Somente falta ao Nada proclamar-se por uma boca que possa dizer: eu sou. Eis aqui minha presa e tal é a descoberta que fiz.

enganoso de um ser que, esse sim, seria verdadeiro ou, o que dá no mesmo, não estaria submetido a essa lei geral da dissolução.

Portanto, há uma maneira e afirmar o nada que anula aos seres individuais enquanto tal. Porém, não é possível subtrair-se a essa lógica férrea e implacável sem por isso cair na contradição?

Uma observação preliminar parece impor-se a respeito: de fato, o espetáculo da caducidade dos seres individuais pode incitar ao pensamento, por uma espécie de extrapolação temerária, a chegar ao limite e proclamar que o ser não é, que não há nada que se possa afirmar como indestrutível ou como eterno. Desde um ponto de vista semelhante, não seria, pois, questão de sustentar a realidade dos seres individuais, senão que, pelo contrário, esta aparece negada e como engolida de início. Porém, se trata de saber se é legítimo supor assim, como ponto de partida, a irrealidade dos seres individuais.

Poderíamos nos perguntar se esta oposição inicial não implica um postulado que a reflexão deve haver explicitado. Tal postulado, em suma, poderia formular-se da seguinte maneira: aquilo que perece, visivelmente participa da natureza das sombras e das nuvens; agora, estas somente podem ser aparências, aparências na superfície de... Porém, de quê? Deve-se admitir que não são mais que modalidades efêmeras e ilusórias de uma realidade cujo caráter substancial devemos, em troca, proclamar? Aqui vemos que, contrariamente ao que parecíamos ter que afirmar há um momento, a não realidade dos seres individuais teria como ponto de partida a realidade do ser em si. Porém, é fácil dar-se conta de que de certa forma o pensamento está condenado a oscilar indefinidamente entre essas duas interpretações que, no final das contas, talvez somente sejam distintas nominalmente. Com isso quero dizer que o que em um caso é tratado como *ser*, pode também ser qualificado como *não ser*, o que, ademais, se constata em muitos místicos e filósofos. Para apresentar um exemplo contemporâneo, certos comentaristas de Heidegger pretenderam, com alguma aparência de razão, que o que ele chama hoje o ser recorda curiosamente ao que, em seus primeiros escritos, chamava o nada. Sem fazer minha em absoluta esta observação, que tem um caráter de algo aventurado, direi que provavelmente essa vacilação se deve a uma maneira totalmente defeituosa de apresentar o problema, o que sem dúvida iremos compreendendo cada vez com maior claridade. O sentido de a palavra perecer, quando se refere a um ser individual apreendido em sua qualidade de ser, *quer dizer, amado* – pois tal apelação não se pode separar do ato de amor -, neste sentido, dizia, se encontra longe de estar claro; e inclusive devemos ir além há poderosas razões para pensar que esse verbo não pode de modo algum empregar-se aqui para designar o fato de que uma nuvem se dissipe ou de que uma chama se extinga. Esses são processos físicos suscetíveis de ser descritos na linguagem do conhecimento objetivo, porém, que não podem intervir no terreno ontológico se é verdade, como não temos deixado de

repetir desde que se iniciou esta segunda série, que a ontologia se encontra vinculada à intersubjetividade.

Estas observações nos levam a fazer uma revisão dos termos em que formulamos as hipóteses apresentadas no início da lição. O caráter defeituoso de tais fórmulas se deve precisamente a que nos expressemos como houvéramos feito se se tratasse de objetos, como se se houvesse tratado de saber se *há* ou não um bloco sólido, compacto, de seres aos quais chamamos o ser em si.

Porém, sempre devemos ter presente que o ser não se pode separar da exigência de ser, o que, por outro lado, é a razão profunda que impede de dissociar o ser do valor. Desde esta perspectiva, a questão ao redor da qual gravitaram nossas últimas investigações consiste em perguntar-nos se a exigência de perenidade está ou não implícita na exigência do ser ou se, pelo contrário, tais exigências podem isolar-se uma da outra. As análises sobre o existir e o deixar de existir nos tem levado precisamente a reconhecer que, sem dúvida, esse laço é indissolúvel. “Amar a um ser – disse um de meus personagens – é dizer: tu não morrerás”. Por isso, devemos repeti-lo energicamente: somente tem sentido porque o amor não é algo que vem a injetar-se desde o exterior na afirmação do ser. Contudo, deve-se precisar o que devemos entender por perenidade. A perenidade, neste caso, pode contemplar-se como simples continuação perpetuada? Sem duvida seria arriscado afirmar tal coisa, já que a noção mesma de continuidade é absolutamente equívoca. A experiência nos mostra que certas criaturas, e neste caso não utilizamos a palavra ser, estão sujeitas a verdadeiras metamorfoses. Porem, a metamorfose pode ser considerada uma continuação? Quando usamos esta última palavra me parece que pressupomos um mínimo de identidade quanto à forma de existir; quando desaparece esse mínimo, ficamos na incerteza. Portanto, no momento terei que definir a perenidade de uma maneira mais negativa: a frase “Amar a um ser é dizer: tu não morrerás” significa, sobretudo: há em ti, posto que te amo, visto que te afirmo como ser, algo que permite franquear o abismo do que chamo indistintamente *a morte*. Porém, isto resulta, todavia, ambíguo. Não se poderia temer que estas fórmulas tenham um tom subjetivo, posto que fazem ênfase na afirmação ou asserção enquanto tal e não sobre o que se afirma? Porém, nos encontramos no ponto mais importante desta difícil busca: minha afirmação, desde o ponto em que é amor, se nega a si mesma a favor do que é afirmado, do que é proclamado, em seu valor substancial. Aí precisamente está o amor; não pode separar-se desta negação. Em outras palavras, é uma refutação ativa a tratar-se a si mesmo como subjetivo e, por isso, não pode separar-se da fé, porque é fé; e o cometido essencial da reflexão segunda será mostrar que tal refutação é transcendente a respeito da crítica a que pretenderá submeter-nos a reflexão primeira.

Contudo, não podemos dizer, desde outra perspectiva, que esse rechaço se apresenta ao pensamento racional como uma pretensão escandalosa, como uma transgressão das condições da experiência?

Tal é a questão da qual nos vamos ocupar agora e somente se podemos dar-lhe resposta encontraremos a forma de concluir a busca que iniciamos nesta lição, que trata da legitimidade da ontologia ou, com outras palavras, da substantivação considerada enquanto tal. Para isso teremos que utilizar as conclusões a que chegamos o ano passado acerca da natureza própria da reflexão e à impossibilidade de reduzi-la a um processo de dissolução analítica. Assim, pois, lograremos dissipar essa inquietude que acaba de surgir iluminando as íntimas afinidades entre a reflexão segunda e a fé.

Procederei como fiz habitualmente, quer dizer, partindo de um de meus dramas, *Le Palais de Sable*, que me parece hoje algo assim como uma antecipação de todo pensamento filosófico que desenvolverei posteriormente. Vejo-o como uma experiência interior privilegiada a partir da qual os problemas aparecem com maior agudeza e precisão.

A ação se desenvolve pouco antes da primeira guerra mundial, na cidade francesa de províncias; o personagem principal, Moirains, é um político, um conservador que pretende defender os direitos frente ao crescente laicismo. Em nome das ideias tradicionais, das que se considera o paladino, se opõe ao divórcio de uma de suas filhas. Porém, uma circunstância imprevista apresentará uma contradição com a atitude que havia adotado como sistema: sua outra filha, Clarisse, a única pela qual sente verdadeira ternura, lhe revela que decidiu tomar o hábito da Ordem carmelita. Moirains se horroriza ante a ideia e trata de dissuadi-la. Contudo, se de verdade fôra crente não deveria alegrar-lhe o fato de que sua filha favorita tenha decidido consagrar-se a Deus?

Clarisse está assombrada com o ardor passional com que seu pai combate o que ela pensa ser sua vocação. E ele mesmo se verá obrigado a reconhecer que seu gosto pela religião, pelas atitudes e tradições religiosas, não é uma fé autêntica, já que, quando se trata de um ser que ama, não suporta a ideia de um sacrifício que bruscamente lhe parece vazio de toda razão de ser, de toda substância. E se vê forçado a reconhecer que, no fundo, não crê em outro mundo em que esse sacrifício receberia uma recompensa eterna. Porém, isso não é tudo: chegará a proclamar que uma crença semelhante, tal e como podem tê-la os simples, lhe parece infantil e mitológica. Na realidade, pensa como um idealista; se jacta de haver superado essa ilusão.

Clarisse está espantada ante esta descoberta. Seu pai lhe parece um impostor porque depois de tudo sempre havia falado e atuado como se essa crença que agora repudia fosse verdadeiramente sua. Porém, por outro lado, ela mesma se sentirá contaminada por esse idealismo destruidor. Abriu-se um intervalo entre ela e sua fé, com a qual já não pode coincidir.

Dessa forma chegará a pôr em dúvida sua própria fé, ao ponto de se perguntar se o que havia tomado por vocação não seria uma tentação, uma maneira de eludir-se das dificuldades, os riscos da vida deste século.

Interroga ansiosa ao seu diretor espiritual, porém este nem sequer entende o que lhe quer dizer: “A vida do claustro é dura – contesta -, implica não poucas provações; como poderia ceder a uma tentação quem se acredita destinada a ela?”.

Porém, isso não é tudo. Neste momento Clarissa se sente de certa forma responsável por seu pai. Não pode admitir que continue se erigindo como paladino da fé católica e lhe suplica que renuncie à vida política. Ele lhe diz que somente o fará com uma condição: que ela mesma abandone seu projeto de entrar no convento.

Ela se sente cada vez mais desgarrada: com efeito, surge uma contradição entre o que sempre havia acreditado que era sua vocação e o que considera um dever imperioso. Porém, agora, não é seu dever o que deve triunfar? Ainda que isso significasse que sua vocação não é experimentada e reconhecida decididamente como vocação. Clarisse se encontra exilada do que acreditava ser o melhor, o mais puro de si mesma. Cede à chantagem paterna e a vemos arrastando ao lado de Moirans uma existência que para ela mesma carece de sentido. Recusa a mão de um homem que a ama e ao qual ela estima. Não pertence já desde ao céu nem à terra; somente é uma sombra.

Quanto a Moirans, fez uma descoberta que o surpreende e o abruma: contrariamente ao que ele acreditava, não é possível fechar-se em si mesmo e viver simplesmente o que se pensa ou se queira pensar.

Desde o momento em que se ama ou se é amado por outro ser, cria-se uma grande solidariedade. Não pode haver que sua filha não dependeria dele, o que lhe confere a ela o maior poder que existe, pois Moirans perdeu para sempre o exultante sentimento de ser dono de si mesmo e inclusive o de pertencer-se. É evidente que o drama gira ao redor das relações entre a fé a reflexão.

A fé, em toda sua sublime espontaneidade, habituava em Clarisse até que chocou com a incredulidade contagiosa de seu pai. Porém, se essa incredulidade foi contagiosa deveu-se a que Moirans se havia apresentado ante ela como o paladino da religião, já que, paradoxalmente, foi sua influência a que contribuiu a despertar nela o primeiro ardor. Na realidade, ele mesmo tomava o cristianismo como objeto de uma espécie de deleite; pode-se considerar cristão graças a que estava imbuído ao mesmo tempo pelo sentimento da beleza estética e da utilidade social da religião. Somente o choque que sente ante a resolução de Clarisse poderá forçá-lo a reconhecer que a fé é algo muito diferente e isso se relaciona, parece-me, com a crítica ao diletantismo desenvolvida Maurice Blondel em *L’Action*.

Pode-se dizer que em *Le Palais de Sable* a reflexão se apresenta como poder de dissolução crítica, porém, isto se deve a que permanece em um estado primário, muito longe de exercer a função recuperadora que define o ano passado. Contudo, se poderia dizer que a função própria do drama consiste em despertar em nós a reflexão segunda, quer dizer, deve incitar-nos a reconhecer o caráter ilusório de um idealismo que pretendeu triunfar sobre o que ele mesmo chama a ilusão realista.

Parece-me que aqui se vê muito distantemente como a reflexão segunda, sem ser, todavia, a fé, vem ao menos a preparar, a facilitar o que de bom grado, chamaria local espiritual.

Porém, como se poderia qualificar o que chamei o contágio entre Moirans e sua filha? Não poderíamos dizer que tal palavra é imprópria e injusta e que é a lucidez de seu pai o que se comunicou a Clarissa, de maneira que o que a ela lhe parece uma queda deveria melhor considerar-se como progresso no caminho da verdade?

Apenas faz falta subtrair a extraordinária importância do problema que se apresenta: pode-se dizer que todas as investigações que vêm na continuação estarão de alguma forma dominadas pela preocupação de dar-lhe uma resposta.

O que me parece que se pode dizer desde agora é que se a crença se presta aos ataques da reflexão crítica é pelo *perfil* que lhe apresenta. Dito com maior claridade, o determinante aqui é a ideia que tende a formar-se dela, ou que outro tende a formar-se, a partir do momento em que estou fora dela, o que o outro está fora dela; quer dizer, quando deixa de vivê-la.

Desde este ponto de vista exterior – e haveria que assinalar que todo ponto de vista é, em essência, exterior -, crer é imaginar que... é meter a si na cabeça que... Em tais condições, a reflexão se apresentará quase inevitavelmente como um intento de correção ou de retificação. A crítica da fé se apresenta inevitavelmente dessa forma. Trata-se de uma crítica fundamentalmente redutiva, quer dizer, que pretende opor uma realidade sólida às imagens construídas pela afetividade, geralmente pelo desejo ou o temor. Semelhante crítica invariavelmente estará orientada até afirmações do tipo de “o que você tem acreditado na realidade não é assim”. Porém, precisamente será a respeito a este pensamento redutivo como a reflexão segunda deverá tomar posse, pois sua função é antes de tudo perguntar-se se a ideia de crença sobre a qual se exerce a reflexão primeira não será, na realidade, uma experiência alterada, deformada por algo que pertence a uma ordem totalmente diferente.

QUINTA LIÇÃO: OPINIÃO E FÉ

Para aclarar as indicações que demos ao final da ultima lição deverei retomar agora as análises sobre opinião e fé que tentei realizar não faz muito. Parecia-me que, ao menos entre os modernos, existe a tendência a confundir funestamente uma com a outra. Isso é algo que observei nos angustiosos anos prévios à segunda guerra. Sentia vir uma catástrofe que colocava em perigo tudo o que eu amava e me dizia: não há nenhuma razão para que não ocorra o que, aos meus olhos, seria o pior. (Entre parênteses observarei que a atual situação do mundo impõe, a qualquer que reflita, idênticos pensamentos) Então, me perguntava em que se havia convertido minha fé, pois não a sentia dentro de mim como uma realidade vivente; parecia-me que se havia desvitalizado até o ponto de reduzir-se precisamente a certa *opinião*, que sabia pertencente a minha equipe mental, nada mais. Discutia comigo mesmo: não posso cegar-me voluntariamente, dizia; há um otimismo ao qual não posso forçar-me porque me parece contrário a certa probidade do espírito. Nada pode garantir-me que não será destruído o que amo. Nessa época mantive conversações com um católico animado por uma fé muito profunda que, ao mesmo tempo, era um homem de uma lucidez excepcional. Sua calma ante os perigos que nos acercavam começou por irritar-me, porém, pouco depois compreendi que não era indiferença e me disse: no fundo, nele se encontra a verdadeira fé, porque nele está a paz. Esta conexão que me apareceu, então, entre paz e fé nós a encontraremos mais tarde com uma nova harmonia. Porém, o caso é que me dei conta e que, se podia reconhecer nele a fé verdadeira, o fazia na medida em que a fé habitava dentro de mim mesmo, em que estava em mim como uma planta, ainda que em um estado de crescimento muito menos avançado e esse pensamento me fez bem.

Foi a partir dessa espécie de crise como cheguei a considerar a opinião em si mesmo e eis aqui as conclusões que extrai daquela análise: em geral, pensava, somente há opinião daquilo que não se conhece; unicamente devo assinalar que essa mesma falta de conhecimento não se discerne, não se confessa. Aqui o melhor é referir-se ao que pode ser a opinião acerca de uma pessoa ou uma obra de arte. Se alguém me pergunta minha opinião sobre Mozart ou Wagner, não saberia o que responder; é como se minha experiência sobre Mozart o Wagner tivesse demasiada espessura, como se minha coabitação com suas obras fosse demasiado estreita. O mesmo poderia se dizer no caso de alguém muito próximo, de um ser ao qual conheço desde sempre e ao qual me unem laços afetivos muito estreitos. Creio que a opinião requer certa distância; diria que é essencialmente presbiopia, ainda que este termo óptico resulte enganoso, pois quem tem presbiopia vê claramente o que está longe. Porém, neste caso é precisamente a visão clara o que falta. A opinião sempre oscila entre dois limites,

a pura e simples impressão, e a afirmação. Ter uma impressão sobre algo ou alguém não é ter uma verdadeira opinião. A opinião propriamente dita parece implicar sempre um *eu sustento que*. Observemos, ademais, que sustentar uma opinião é necessariamente sustenta-la frente a outro, ainda que seja eu mesmo, dado que posso, como vimos, desempenhar o papel de meu próprio interlocutor ou adversário. Porém, entre *sustentar* e *afirmar* há uma transição sensível. De maneira que chegamos a esta definição: em geral uma opinião é *um parecer que tende a converter-se em um afirmar*. Porém, como se pode levar a cabo esta transformação? Direi de imediato: por causa de uma irreflexão. Com efeito se ao parecer inicial se pode reconhecer como tal, como simples parecer, não poderia dar lugar a uma afirmação ou, mais exatamente, a afirmação não consistiria mais que nesse mesmo parecer. Porém, quando me limito a dizer: parece-me que tal pessoa tem tal qualidade ou defeito, mantenho-me aquém da opinião propriamente dita.

As observações precedentes permitem que vejamos as opiniões políticas, por exemplo, sob uma luz bastante crua. É evidente que na origem de tais opiniões geralmente, por não dizer sempre, somente há um *parecer* absolutamente indistinto. Porém, aqui o *afirmar* surge com um caráter agressivo que normalmente ser muito marcado. Poderia, inclusive, dizer-se que tal caráter se acentua na medida em que se está mais desprovido de informações autênticas sobre o que se fala. Não seria exagerado dizer que, quanto mais informado se está sobre uma questão política concreta, menos se pode enunciar um juízo unilateral sobre ela. Agora, a opinião é, por definição, unilateral.

Até agora me expressei como se estivéssemos na presença de individualidades isoladas. Porém, a realidade é muito diferente. No que diz respeito às opiniões políticas em concreto, sabemos muito bem que cada um tende simplesmente a refletir o jornal que lê a cada manhã. Nestas condições tende lugar um passo insensível entre o *eu sustento que*...ao *todo mundo sabe que*..., proposição esta última que na realidade significa: meu jornal afirma que. Pode-se dizer que para o homem da rua – em especial para os extremistas – “meu jornal” é algo que quase não se deixa transcender, como “minha consciência” para os idealistas. De maneira que apenas seria exagerado dizer que “minha consciência é meu jornal”. Porém, se objetará que esse diário, apesar de tudo, o escolhi eu, e que, portanto, deve satisfazer certa surda exigência de minha natureza. Tal exigência surda seria o princípio de minha forma pessoal de valorar. Isto, sem ser absolutamente falso, sem dúvida se encontra muito longe de corresponder-se com a realidade. Neste caso como em outros, o papel da eleição propriamente dita é evidentemente muito pequeno. A verdade é mais que o indivíduo se encontra como *submergido* em um meio concreto e a imensa maioria das vezes o que decide não é mais que a imitação propriamente dita, ou o espírito de contradição, que tão somente é uma espécie de imitação ao revés. Isto é especialmente evidente entre os jovens burgueses

comunistas, que pretendem opor-se em tudo às suas famílias e fazem suas as ideias admitidas sem discussão.

Contudo, para ser totalmente exatos, creio que devemos introduzir uma diferenciação entre a opinião essencialmente impura a que acabamos de nos referir e um elemento de reivindicação ideal correspondente à afirmação mais ou menos articulada de certos valores; valores de ordem e de tradição em alguns casos e de justiça ou humanidade em outros. É o que tenho denominado o "elemento *hiperdoxa* da opinião", o elemento que não se deixa reduzir à *doxa*, no sentido platônico do termo.

É a partir destas observações como haveria de considerar as chamadas opiniões em matéria religiosa. Em nenhuma parte é tão o aspecto de afirmação sobre o que insisti acima como no ateu militante. O ateu quase sempre é alguém que poderia se expressar dizendo: *eu sustento que Deus não existe*. O matiz do desafio é notável em alguns casos: penso neste anarquista ateu que nas reuniões públicas provocava, suponho, um grande esforço lançando esta provocação e agregando: "Se Deus existisse, me fulminaria. Posto que posso declarar impunemente que não existe, é que não há Deus". Neste caso também está claro que o *eu* se refere a um *se* ou a um *todo o mundo*. O ateu reclama para si, mais ou menos explicitamente, uma opinião ou uma constatação geral. Se deixamos de um lado esta referência, o que encontramos como referência direta? O certo é que estamos mais ante uma ausência de experiência do que, por outra parte, se confessa. Recordo ter conhecido a um alto funcionário de ensino e, o que é mais, um filósofo – ao menos figura nos registros sob esse epíteto – que me disse um dia em uma reunião contraditória que, se Deus existisse, ele o teria percebido ou, em outras palavras, que não era concebível que Deus se ocultasse a uma visão tão qualificada quanto a sua.

Ainda há outra coisa. É certo que o ateu pretende ter comprovado um conjunto de fatos que lhe parecem incompatíveis com a existência de Deus. Estes fatos estão ligados à presença do mal no mundo. O que intervém aqui como elemento determinante não é tanto a experiência – posto que os crentes também experimentam o mal em todas as suas formas – como um juízo de incompatibilidade absoluta. Desta maneira, a opinião do ateu vem dada como se repousasse sobre uma base racional. Porém, conviria examinar acerca desse juízo se incompatibilidade. Retomarei uma vez mais as análises que fiz em outra ocasião.

Quando digo, falando de uma pessoa determinada: "se houvesse estado ali, tal coisa não teria acontecido; logo, se aconteceu, esta pessoa estava ausente", parto de um conhecimento preciso ou pretendido da pessoa em questão: a encarregada de cuidar da criança houvesse impedido que esta jogasse com os jogos, o que quer dizer: ela é prudente, cuidadosa e inteiramente digna de confiança e, portanto, não haveria podido permitir que a criança jogar com os jogos. Porém, isso pressupõe não somente que a pessoa – neste caso a

encarregada da criança – existe realmente, senão que temos uma verdadeira familiaridade com ela que nos permite pronunciarmo-nos sobre o que é e sobre o que havia nesta ou naquela circunstância concreta. Porém, o ateu parte não de uma não existência, senão de certa ideia ou pseudo-ideia de Deus: se Deus existisse, teria tais ou quais características, não permitindo que... O juízo de incompatibilidade se funda, pois, em um juízo de implicação. Quer dizer que, se a palavra Deus tem um sentido, do qual não está muito seguro, somente pode designar a um ser por sua vez sobrenaturalmente bom e sobrenaturalmente poderoso. Isso se pode admitir como algo verossímil, porém, no resto da argumentação não se sustém de nenhum modo. Quando falo da pessoa que cuida das crianças, ou bem me refiro a situações ou circunstâncias que realmente se tem produzido e nas quais, com efeito, se tem mostrado prudente, ou bem me baseio ao menos em uma segurança interna do que eu houvesse feito em seu lugar. Porém, essa afirmação mantém algum sentido quando se refere ao comportamento de Deus?

Deixemos de lado um momento a questão extremamente grave de saber se estas palavras têm sentido, se a ideia de um comportamento divino é em si contraditória. Se parto do que de fato tem sido esse comportamento em tal ou qual situação histórica do passado, não posso subscrever *ipso facto* as afirmações do ateu. Porém, é mais aceitável a segunda posição que a primeira? Posso pôr-me no lugar de Deus e declarar que neste ponto ou aquele caso houvesse atuado de tal ou qual maneira, permitindo tal acontecimento e não tal outro? Observemos que quando se trata de uma personalidade importante requerida para tomar uma decisão capital, geralmente somos incapazes de pôr-nos em seu lugar; a ideia mesma de fazê-lo nos parece absurda. Esta linha de pensamento nos leva a reconhecer o absurdo que resultará querer pôr-se no lugar de Deus. Sem dúvida se objetará, certamente, que o homem de Estado se encontra preso em uma situação que não criou e que deve em primeiro lugar desembrulhar, logo dominar e finalmente resolver. Agora, se se pensa a Deus como criador, não deve conceber-se-lhe como ser privilegiado que não tem mais que desejar? O ateu declarará que, se não quer o bem, é porque não existe. Porém, desde agora podemos reconhecer a extrema debilidade desta posição; iremos vendo cada vez com maior claridade que a afirmação de Deus é inseparável da existência de seres livres que se pensam a si mesmos como criaturas. Nestas condições, ao menos desde certas perspectivas que, metafisicamente falando, não pode ser a última, porém que talvez não possamos passar desde o plano da vida humana, existe fundamento para admitir que Deus possa querer – que não suportar, seria absurdo -, que pode respeitar, em nome de sua intenção criadora mesma, um estado de coisas, quer dizer, um conjunto extraordinariamente complexo de situações nas quais se reclama aos homens assumir sua responsabilidade. Desde este ponto de vista, a comparação entre Deus e o chefe de Estado em cujo lugar não podíamos nos colocar não é

tão radicalmente absurda como poderia ter-nos parecido em primeira instância; tampouco pretendo, por outra parte, que esta maneira bastante esotérica de conceber a relação de Deus com os seres finitos que criou me pareça metafisicamente satisfatória. Trata-se tão somente de uma etapa que se deve superar e que em nenhum caso pode "saltar-se" (como um trem rápido "salta" as estações nas quais se detém). Deveria assinalar, com outras palavras, que a noção do *permitido por Deus* – permitido sem haver sido querido -, sejam quais forem as objeções que possa provocar, não parece poder ser descartada sem mais. O que supõe um alto em certo caminho. E também poderia ser um meio, bastante negativo, por certo, de refutar uma concepção infinitamente mais grosseira da relação entre a vontade divina e a história humana.

Depois desta necessária digressão devemos voltar à distinção entre opinião e fé, que somente ficou parcialmente aclarada. É interessante sublinhar que entre uma e outra coisa existe uma noção intermediária, que é a da convicção.

A convicção, o fato de estar *convencido de*... se apresenta com um caráter, ilusório ou não, de posição definitiva. Se professo convicções republicanas, declararei que cheguei a estimar de uma vez por todas que o regime republicano é preferível a qualquer outro. Notemos, ademais, que a afirmação não versa somente sobre a invariabilidade da disposição interior, senão que por uma espécie de extrapolação tende a converter-se em um juízo, seja ou não arbitrário, sobre o objeto mesmo. Se de verdade tenho convicções republicanas, no sentido mais forte da palavra, terei que afirmar, talvez por outro lado arbitrariamente, que a República responderá sempre aos desejos dos espíritos mais razoáveis.

Porém, a reflexão me obriga a apresentar-me a legitimidade do acento posto sobre esse caráter *definitivo*. A posição do termo "inquebrantável" ao enunciado de uma convicção não implica sempre uma pretensão, que um pensamento rigoroso dificilmente considerará aceitável? Se estivesse em guarda contra certa tentação à qual não é alheio o orgulho, deveria limitar-me a dizer que, dada a constelação que formam minhas disposições interiores presentes e o conjunto de acontecimentos conhecidos atualmente por mim, *me inclino a pensar que*... Porém, não vejo com que direito poderia afirmar a imutabilidade dessa mesma constelação.

Tudo isto é particularmente discernível na ordem política, onde o papel que joga o imprevisível é enorme. Quem viveu de um a outro extremo o período desenvolvido desde começos do século até agora, tem elementos de sobra para dar-se conta disso, pelo menos aqueles cujo espírito não está falseado pelo fanatismo. E sobre o fanatismo em si, por outra parte, terei que voltar mais tarde.

Porém, no ponto a que temos chegado, o que importa é discernir a diferença de orientação, quase diria de polarização, entre a convicção e a fé. O homem que se declara convencido, em certa forma traz uma linha. Pretende estar seguro de que nada que possa

ocorrer modificará sua maneira de pensar a fé; sempre que seja concebida em sua verdade, se apresenta de outra forma. Inclinar-me-ia a dizer que vamos fazer nossa a oposição entre o fechado e o aberto que instituiu Bergson em *Les deux sources de la Morale et de la Religion*.

Porém, devemos nos cuidar de certo equívoco favorecido pela linguagem comum: geralmente o verbo *crer* se utiliza de maneira absolutamente indistinta, imprecisa. Pode que simplesmente queria dizer: eu presumo ou me parece. Nesse sentido, *crer* parece muito mais frágil que *estar convencido*. Porém, se queremos chegar a pensamentos mais distintos, devemos nos concentrar não sobre o fato de *crer que*, senão sobre o de *crer em*. Dar crédito a... me parece que é a operação realmente constitutiva da crença enquanto tal. Porém, desde logo, não devemos nos deixar hipnotizar pelo aspecto material que apresenta tal operação no mundo dos negócios ou do dinheiro; um banco que concede crédito a um particular põe à sua disposição certa soma de dinheiro com a perspectiva de que lhe será restituída em um plano determinado e com um benefício concreto. Ademais, convém entre o banco e o particular que, se a restituição não tem lugar nas condições previstas, o banco terá direito a tomar certas medidas contra o devedor moroso.

Porém, desde o momento em que se trata da crença propriamente dita, devemos cortar, se tal coisa se pode dizer, a abertura de crédito desta carga material. Se *creio em* quer dizer que estou à disposição, ou inclusive que adquiro um compromisso fundamental que se refere não somente *ao que tenho* senão *ao que sou*. Na linguagem filosófica atual se poderia expressar o mesmo dizendo que a crença se encontra afetada por um índice existencial que, em princípio, falta totalmente na convicção. Inclusive, se minha convicção é sobre a natureza, o valor dos méritos de uma pessoa determinada, o certo é que não se pode dizer que, enquanto convicção, *implicará* de minha parte algo similar a um compromisso com essa pessoa. No fundo seria como se eu permanecesse de alguma forma encerrada em mim mesmo e desde esse lugar emitisse um juízo que não me compromete a nada. Também se poderia dizer que, desde este ponto de vista, crer é essencialmente *seguir*, sempre quando não se tome essa palavra em uma acepção passiva. A imagem de *reunião* completa muito utilmente a do crédito. Se eu *creio em*, me *reúno com,* com a espécie de acercamento interior que tal ato comporta. Desde este ponto de vista se pode dizer que a crença mais forte ou, mais exatamente, a mais vivaz é que compromete de forma mais completa as potências de nosso ser. Antes de continuar, observemos que esta crença sempre se poderá traduzir na linguagem da convicção. Porém, me parece que tal tradução somente tem lugar enquanto falo a outro de minha crença, outro que, como já vimos, pode se tratar de meu interlocutor interior. Na medida em que tento dar conta desta crença, ver-me-ei obrigado a tratá-la como se fosse uma convicção. Esta observação é de grande importância, pois faz justiça à ideia segundo a qual uma crença é *diferente* de uma convicção. Seguramente a verdade é muito mais sutil, já que se trata

sobretudo das perspectivas absolutamente diferentes inclusive, em certo sentido, opostas no que, enquanto conteúdo, pode considerar-se idêntico.

Precisemos mais: se creio em Deus e se me interroga, ou me interrogo sobre esta crença, não poderei deixar de declarar que estou convencido da existência de Deus. Porém, por outra parte, esta tradução, em si inevitável, me parece que deixa escapar o que há de original na crença, que é precisamente seu caráter existencial.

Quando falava do ato de *crer em*, utilizei a propósito pontos suspensivos, porém, não haveria alguma forma de chegar esse espaço? Que podemos dizer desse X ao qual temos dado crédito, com o qual estamos dispostos a nos reunir? Parece que podemos afirmar que se trata sempre de uma realidade, seja pessoal ou supra pessoal. Assinalarei que não é seguro que haja ma verdadeira oposição entre o pessoal e o suprapessoal. Melhor, tenho que admitir que o pessoal o é autenticamente somente quando rompe os limites que ameaçam sempre aprisiona-lo enquanto puro e simples *ego*. Não poderia, de forma alguma, dar crédito senão ao que se me apresenta como irredutível à condição de coisa. O próprio das coisas consiste em não poder apresentar-me nunca nada que seja equiparável a uma resposta. Crer em alguém, contudo, é pôr nele nossa confiança, é dizer: “estou seguro de que não trairás minha espera, que responderás a ela, que a culminarás”. Emprego a propósito a segunda pessoa, pois não pode haver confiança mais que em um “tu”, mais que em uma realidade suscetível de desempenhar a função de “tu”, de ser invocada, de converter-se em recurso. Porém, resulta evidente que a seguridade que aqui se pressupõe não é em absoluto uma convicção; vai além do que me é dado propriamente dito; é um salto, uma aposta que, como todas as apostas, se pode perder.

Porém, destas análises se desprende que posso estar separado de minha própria fé e não vê-la eu mesmo; pode que me represente como uma opinião recebida e adotada cegamente. Ainda que isto responda a uma espécie de decadência ou a algo que em todo caso um crente está obrigado a considerar uma tentação. Se as palavras “perder a fé” têm sentido, designam a situação de um ser que, havendo caído, não pode voltar a levantar-se. Observemos, por outra parte, que aquele que “perdeu a fé” se considere pura e simplesmente liberado do erro e se felicite de tal libertação; porém, também, pode ser que sinta a saudade de não voltar a encontrar-se em certo estado de tal. Contudo, isso seria simplificar excessivamente uma situação mais complicada, pois pode ocorrer que coexistam essas duas disposições contraditórias. É possível, existencialmente, admitir em certos momentos que esse estado era um erro a lamentar, ao mesmo tempo, haver saído dele. Posto que, ao fim e a cabo, quando eu acreditava crer, estava convencido de estar certo, porém, há horas de confusão em que alguém pode chegar a dizer-se: “Depois e tudo, posso estar seguro de que antes estava em um erro e agora estou certo?”.

Desde esta perspectiva, comprovamos que é muito difícil, talvez inclusive impossível, estabelecer uma ponte entre estas duas situações: a do homem que crê e a daquele que não crê ou deixou de crer. Contudo, deve-se distinguir entre a crença tomada em sua realidade plena ou global e uma crença particular que corre o risco de ser presa da reflexão primeira. E voltaremos a nos encontrar o problema da confiança propriamente dita.

Consideremos um caso limite tomado da experiência cotidiana. Decido tomar certa soma de dinheiro a um banqueiro que acaba de fazer-me uma oferta. Porém, um amigo crê que devo guardar-me dele: rumores suspeitosos, me disse, correm sobre esse banqueiro; tive que abandonar a cidade onde vivia antes por um motivo que nunca se aclarou por completo. Não quero esculachá-lo: o homem me cai bem e declaro que seguramente é vítima de calúnias lançadas por algum rival. Confio-lhe, pois, meu dinheiro, porém, os acontecimentos não tardam em demonstrar que meu amigo tinha razão e que fui vítima de um golpe. Provavelmente, o caráter vantajoso das proposições que me fez contribuíram a induzir-me a erro sobre a qualidade mesma do indivíduo. A reflexão crítica é suscetível de exercer-se neste caso sem contrapartida alguma.

Porém, podemos imaginar um caso muito diferente. Por exemplo: uma mãe que se obstina em não desesperar de seu filho apesar das decepções que lhe causou e que, ainda que ele tenha mentido frequentemente, recusa escutar as advertências dos que lhe aconselham desentender-se deste filho indigno, ou ao menos negar-lhe o dinheiro que lhe pede. Em que consiste a diferença, não somente psicológica, senão propriamente metafísica, entre estas duas situações? Evidentemente na natureza mesma do laço intersubjetivo. No primeiro caso se pode dizer que não existe o laço, quer dizer, que não há relação de ser a ser. O banqueiro não é meu amigo apesar de que, enganado por sua atrativa aparência e seus modos sedutores, me fez sentir algo que se parece à simpatia. Poder-se-ia dizer que o outro somente intervém como tentador, a modo de anúncio publicitário que desperta expectativas ilimitadas nos ingênuos.

No outro caso ocorre o contrário. Não cabe dúvida de que aparecerá gente que dirá à mãe: “Você não quer ver ao seu filho tal como é, se obstina em imaginá-lo como você quisera que fosse”. Porém, esta objeção, ainda quando à primeira vista parece aceitável, implica o desconhecimento de um dado fundamental: a mãe, enquanto mãe, não pode formar uma imagem objetiva de seu filho e inclusive talvez nem sequer tenha direito a fazê-lo se se admite, o que depois de tudo é exato, que a gestação continua além do nascimento propriamente dito, que não é, espiritualmente falando, mais do que um pré-nascimento.

Contudo, cometeríamos um erro se nos detivéssemos no fato literal da gestação. Melhor, se trata de um fazer-se que se realiza com todo o amor digno desse nome. Porém, não parece que este fazer-se deva se entender em um sentido estritamente voluntarista, senão que

o ato voluntário se baseia aqui em uma afirmação de outra ordem, que é propriamente ontológica. Falei de afirmação porque não me reconheço o direito, neste caso, de falar de intuição. Creio que os filósofos que utilizaram este termo em nossos dias estiveram mais próximos de perder de vista o fato de que a intuição é, todavia, um olhar, que depende de uma óptica. Porém, não parece que nada semelhante possa existir aqui. Estamos em presença de uma seguridade que em muitos casos pode se definir como uma antecipação sobre o que, discursivamente, somente se pode dar em etapas sucessivas. Também se poderia falar de um atalho, pensando nas veredas que cortam as curvas nos caminhos de montanha. Não cabe dúvida de que uma seguridade desse tipo será uma pretensão em si injustificável para a reflexão crítica. Porém, precisamente agora vamos investigar em que condições essa seguridade pode não pertencer à ordem da pretensão.

A pretensão, como disse em outra parte, está sempre essencialmente centrada no *eu...* Não basta dizer que esta é sua expressão, na realidade, a constitui. Por outro lado, seria absurdo negar que se pode produzir uma confusão entre o âmbito da pretensão e do amor, porém, somente tem lugar quando o amor decai e é precisamente a natureza dessa decadência que devemos discernir. Por exemplo, uma mulher pode dizer à sua sogra com um marcado tom de agressividade: “Pretendo conhecer meu marido tão bem quanto você e talvez melhor...”. Porém, esta frase implica a intervenção de um elemento propriamente erístico ou inclusive uma competição. Pode-se dizer que esta jovem pretende apoiar-se em uma experiência adquirida, sobretudo um “observei sempre que”; fala como uma experts, como uma especialista dirigindo-se aos profanos. Porém, precisamente esta é a atitude que um ser animado por um amor verdadeiro não adotaria jamais ou, ao menos, teria que reprova-la depois, já que no fundo é uma atitude degradante para seu objeto e indiretamente para quem a mantém; em última instância, quase significa negar a liberdade ou a unicidade do ser amado, pois realmente consiste em classificá-lo dentro de uma categoria, em pôr-lhe uma etiqueta.

E se é degradante para quem a adota, é porque o especialista, enquanto tal, não se comporta já como um ser aberto a outro ser; trai a realidade intersubjetiva no benefício de uma técnica.

Porém, é possível ver com maior claridade e de forma mais positiva em que consiste a não pretensão que se encontra na raiz mesma da seguridade de que falava? Digamos, em uma palavra, que o verdadeiro amor é humilde. Agora, precisamente é a noção positiva de humildade a que tende a não ser assimilável pelos seres imbuídos da crença no valor da técnica. Encontramo-nos em um dos pontos cruciais de nossa investigação e tal será a análise que nos ocupará na próxima lição.

SEXTA LIÇÃO: ORAÇÃO E HUMILDADE (A CONSCIÊNCIA ORANTE)

De forma geral, pareceria que no passado a consideração de humildade se houvera limitado a um ponto de vista psicológico ou ético-teológico, porém, no tipo de investigação que estamos realizando nos interessa antes de tudo a perspectiva metafísica. É evidente que, em uma concepção como a de Sartre, a humildade, em última instância, não pode menos que negar-se ou, mais exatamente, que desvalorizar-se em nome da psicanálise existencial. Há uma tendência em não ver nela mais que uma sádica necessidade de mortificação. Neste caso, como ocorre sempre com o autor de *O ser e o nada*, a análise somente serve para um setor absolutamente restringido da vida da consciência degradada; e somente por um movimento arbitrário e sofístico as conclusões a que chega o filósofo neste setor são levadas por ele a outros setores.

Não cabem dúvidas de que há motivos para a existência de uma patologia da humildade ou mais precisamente da humilhação; encontramos ilustrações comovedoras na obra de Dostoievski. Porém, a humildade não é o prazer de humilhar-se. Inclusive se poderia dizer que não consiste no ato de humilhar-se, mas no reconhecimento do próprio nada. Na raiz da humildade se encontra, mais ou menos inarticulada, esta frase: “Não sou nada por mim mesmo e não posso nada por mim mesmo, senão unicamente enquanto que sou, não somente assistido, senão promovido ao ser por Aquele que é tudo e que tudo pode”.

Talvez se objete que é uma interpretação arbitrária porquanto se refere a humildade a categorias de ordem especificamente religiosa; porém, me parece que a diferença entre humildade e modéstia consiste precisamente em que esta última, e somente ela, pode ser simples hábito natural ou profano, enquanto que a humildade propriamente dita pressupõe certa afirmação do sagrado. Por isso a humildade se opõe radicalmente à *hybris*, da qual se pode dizer que é essencialmente sacrílega. Por outro lado, devemos observar que o sacrílego se baseia de alguma maneira no sagrado para negá-lo ou, mais exatamente, para desafiá-lo e que neste sentido é falsa uma filosofia da *hybris* que negue categoricamente o sagrado. Isto resulta muito evidente em Sartre; seu ateísmo necessita um deus para negar para não cair na vulgaridade mais absoluta. Utilizando uma distinção que me parece importante, é, em última instância, mais um antiteísmo do que um ateísmo. Com respeito deveria desenvolver-se uma série de considerações anexas, sobretudo no que concerne à incompatibilidade existente entre humildade e técnica, porquanto esta última pretende exercer-se em todos os campos da atividade humana. Em outros termos, porquanto tende a devir tecnocracia ou tecnomania. Desde logo, um engenheiro pode ser humilde, porém, somente enquanto se reserve uma

espécie de margem além do mundo do cálculo e suas aplicações, que é profissionalmente seu mundo.

Talvez seja oportuno perguntar-se se são idênticas a natureza da humildade propriamente dita e a do esquecimento de si, que implica todo conhecimento objetivo. Refletindo, parece que não. Esse esquecimento de si consiste pura e simplesmente em fazer abstração de um número determinado de condições reconhecidas como contingentes. Porém, a humildade propriamente dita pertence a uma ordem totalmente diferente; é um modo de ser e está muito longe de conservar um conjunto de precauções metodológicas. O científico deve estar prevenido contra toda uma série de possíveis erros que, até certo ponto, podem assinalar-se por antecipado. Uma vez tomadas tais precauções, pode e deve mostrar-se categórico em suas afirmações. Porém, a humildade não tem nada a ver com essa preocupação por evitar o erro; em seu caso não é o erro o que resulta temível, senão uma pretensão incompatível com nossa condição de criaturas finitas que consistiria em acreditar-se tributário somente de si mesmo ou em atribuir-se o poder de fazer-se a si mesmo. A questão não se apresenta senão a partir do momento em que tomo consciência de minha condição de sujeito, assim como de suas secretas implicações. Porém, para o científico enquanto tal, precisamente dita condição não pode ter-se em conta e nisso reside, por outro lado, a grandeza de sua vocação. O abuso somente tem lugar quando o cientifico pretende que seja válida metafisicamente a atitude realista requerida para o trabalho ao qual, dentro dos limites de sua especialidade, deve dedicar-se.

Por outra parte, observemos que muitos de nossos contemporâneos, em quem um orgulho de essência prometeica se converteu em uma espécie de clima interior, terão uma marcada propensão a confundir, apesar de tudo, humildade com humilhação, quer dizer, a encontrar humilhante e, portanto, injustificável, o ato pelo qual uma consciência humana chega a reconhecer-se tributária de outro ser diferente a si. É certo que esse reconhecimento sempre pode perverter-se; basta que o outro seja reduzido a algo inferior à consciência individual, quer dizer, a uma realidade sociológica que precisamente não acedeu nem acederá jamais à consciência de si mesma. A atualidade nos oferece espantosos exemplos do que pode ser esse masoquismo moral. E desde logo me refiro, sobretudo, à autocondenação pronunciada no curso de numerosos processos instruídos nos países do Leste por homens que se declararam dignos de todos os castigos que seus juízes quiseram inflingir-lhes. Por outro lado, neste caso não deveria utilizar-se a palavra juiz, pois em nenhum caso se tratava de juízos, senão de não se sabe que transposição a um plano pseudojurídico de operações rituais tal e como se praticam entre os chamados povos primitivos. E tampouco devemos crer que essas auto-inculpações se obtenham sempre por meio de drogas ou pela seção de alguns nervos concretos. Existem técnicas chamadas psicológicas que podem por si mesmas ser de uma

eficácia absolutamente suficiente. E mais: sabe-se de casos em que o sujeito, abandonando a si mesmo, à par de toda pressão visivelmente exercida sobre ele, terminou por desenvolver um complexo de culpa que não levou a fazer s declarações requeridas. E aqui nos encontramos no coração mesmo do humilhante, precisamente porque a consciência abdica ante o que haveria que chamar uma pseudo ou uma infraconsciência. Não há comparação possível entre semelhante situação e aquela em que a criatura humana se volte humilde até Aquele que lhe deu o ser. Temos de reconhecer, contudo, que essa oposição está destinada a ir-se duvidando cada vez mais em um tempo como o nosso no qual, por uma parte, nos Estados totalitários, ou ameaçados pelo totalitarismo, se diviniza literalmente à sociedade em sua forma mais fechada e, por outra, se tende – em parte devido ao erro de certos teólogos – a criar de Deus, da potência divina, uma imagem degradada que o verdadeiro crente será o primeiro a considerar ofensiva.

Estamos prevenidos contra essa imagem já desde nossas investigações do ano passado, porquanto nos esclareceram o que chamei a *receptividade criadora*, que, com poucas exceções, tem sido tão curiosamente ignorada pelos filósofos idealistas. Dado que Sartre pretende ser um filósofo do projeto, do *fazer-se*, segue sendo, admita ou não, o herdeiro dos filósofos; ainda que se tenha que assinalar que entre os grandes representantes do idealismo – e me refiro a Fichte em particular – subsiste um reconhecimento extraordinariamente vigoroso dos valores e deveria agregar também que o *Eu absoluto* que se encontra na origem da Doutrina da Ciência não tem, sem dúvida, nada a ver com o sujeito que projeta de *O ser e o nada*. Está claro que nos encontramos ante um fenômeno de degeneração.

Tudo isto é digressão somente em aparência, porque o certo é que unicamente dando um rodeio podem chegar a apresentarem-se sem sua realidade específica, as noções fundamentais até as que tentamos avançar.

Completando as observações apresentadas acima, diria que quanto mais se lhe rende culto a uma realidade autenticamente transcendente, mais se cuida, quem se torna deslumbrado até ela, da tentação de humilhar-se frente a essa realidade. Poder-se-ia expressar-se o mesmo dizendo que o masoquismo religioso, porquanto existe, é sempre uma perversão. As palavras “transcendência autêntica” devem ser interpretadas e, como tantas outras vezes, tal interpretação deve-se realizar seguindo caminhos indiretos. Tudo isto se aclara quando pensamos nos falsos profetas que temos visto pulular em nosso redor. Ao denominá-los “falsos profetas” não me refiro somente ao fato de que se tenham enganado em suas predições ou que se tenham jactado de possuir poderes que não tinham. É certo que gozaram de um ascendente propriamente mágico sobre grande número de pessoas, já seja porque os escutaram diretamente ou porque, de alguma forma, estiveram em contato com sua propaganda. O que dá direito a afirmar que tem sido falsos profetas – por pouco que

entendamos algo sobre certas disposições sectárias que podem existir em cada um de nós – é que todos eles pretenderam anunciar e inclusive restaurar uma determinada ordem, ignorando agressivamente as condições imprescindíveis para fundar uma ordem verdadeira. Neste ponto é necessário voltar ao caminho traçado, por uma parte, pelo mais alto pensamento filosófico existente depois de Sócrates e Platão e, por outra, pela mais elevada predicação religiosa; sem cair em um sincretismo imprudente, temos o direito, e ainda a obrigação, de mostrar certas concordâncias reveladoras entre as religiões superiores. Todo profeta que fale contra o universal deve considerar-se um falso profeta. Isto não é mais que um prolegômeno, já que na continuação nos perguntaremos mais detalhadamente sobre o tipo de universalidade que aqui está em questão. Já sabemos como, entre os seguidores do hegelianismo e, talvez, depois de tudo, no Hegel do último período, degenerou esta noção do universal concreto.

Assim, pois, pelo menos chegamos à conclusão prévia e muito importante de que se deve manter a qualquer preço uma conexão entre transcendência autêntica e universalidade verdadeira, pois sem ela o homem cai infalivelmente na idolatria.

Deve-se reconhecer que esta afirmação mesma poderia apresentar objeções em nome de certo *a priori*. Aqui o exemplo de Nietzsche surge espontaneamente e, desde logo, me refiro ao Nietzsche do último período e não ao período intermediário, aquele de *Humano, demasiado humano* ou *Aurora*. Para Nietzsche, a transcendência é a superação e tal palavra tem nele um significado mais preciso que na maior parte de nossos contemporâneos; o homem tem que superar-se mediante um esforço heróico, talvez não para converter-se no super-homem, mas para deixar-lhe lugar. Agora, é evidente que Nietzsche pensa que o super-homem pisoteará todos os princípios válidos para o homem corrente, quer dizer, para o homem medíocre. Por outra parte, isto dá lugar a toda uma série de contrassentidos. Está muito claro que Nietzsche não admitiu jamais, nem por um segundo, que o super-homem pudera outorgar-se licenças negadas ao comum dos homens. Se se deve mostrar rígido é porque antes de tudo é rígido consigo mesmo e até ao extremo. Poder-se-ia dizer que para Nietzsche o Super-homem é em primeiro lugar o homem da dificuldade e do perigo, e desde certo ponto de vista, tal concepção poder-se-ia reter, ainda quando a ideia de um advento do Super-homem deva se considerar mitológica, talvez inclusive mítica no mal sentido da palavra, pois apesar de tudo se mantém ligada a certo dogmatismo evolucionista. O que sem dúvida se deve recordar, inspirando-nos muito de longe no pensamento nietzschiano, é que o *universal autêntico* de que falávamos é o menos assimilável às massas enquanto tais que existe. Agora, Nietzsche recusa ao homem de massa. Uma terrível experiência nos obriga a pensar que as massas se ordenam naturalmente em resposta a diversas propagandas que se desenvolvam, hoje em dia, graças aos meios publicitários extraordinariamente poderosos de que se dispõem; porém, tais propagandas são

também o instrumento dos falsos profetas ou daqueles que difundem seus catecismos fanaticamente.

Porém, como foi dito, contudo, não temos dissipado as objeções a que temos de enfrentar. Ao menos em certos âmbitos do pensamento contemporâneo, não deixará de observar-se que este universal assim purificado consiste em um conjunto de valores preferidos ou escolhidos por certos indivíduos ante os quais outros indivíduos permanecerão insensíveis. Encontrar-nos-íamos, pois, no âmbito de pura subjetividade, quer dizer, no mais fundo da escolha, com tudo o que esta tem de gratuito.

Porém, não deve nos assustar dizer que, se se adota esta postura, estaríamos contra o homem e os estatutos que com tanto trabalho e tantas vacilações tratou-se de conferir ao longo da história. O caminho ficaria aberto para que se cometessem os piores abusos e as abominações expressamente refutadas por quem, com uma ligeireza quase inacreditável, defendem essa ideia de uma eleição de valores. Por outra parte, é muito significativa a espécie de atitude grosseira com que estes filósofos aparentam tratar as tradições morais durante tanto tempo reconhecidas como sagradas. Por uma funesta confusão tem chegado a taxar de farisaica toda conduta considerada virtuosa, especialmente no âmbito sexual, sem fazer a menor distinção entre o prejuízo e a prática de regras livremente adotadas.

Porém, ao falar de regras livremente adotadas, não corremos o risco de nos situarmos em um terreno prévio ao de nosso campo de investigação, quer dizer, no terreno da ética pura e, ao final das contas, voltar a um formalismo kantiano mais ou menos suavizado?

Certamente, seria inoportuno e inclusive muito imprudente depreciar hoje em dia a ética kantiana. Ao declarar de uma vez por todas que as pessoas devem ser consideradas fins em si mesmas, Kant pronunciou uma justa e definitiva condenação antecipada das horríveis práticas que se tem multiplicado ante nossos olhos; e há um sentido nessa afirmação sobre a qual devemos voltar. Porém, deve-se assinalar ao mesmo tempo em que se apresentou atenção à fórmula kantiana, especialmente pelos pensadores laicos de fins do século XIX, deve-se a que, sem sabê-lo, estes gozavam de um ambiente totalmente saturado de cristianismo que já não é de nossos contemporâneos. Provavelmente, a ilusão de Kant consistiu em crer que esse ambiente não devia ter-se em conta; que ao final a razão poderia legislar sem importar o contexto histórico em que seus intérpretes haveriam de pronunciar suas sentenças. Contudo, não parece que isto seja assim exceto no terreno das relações abstratas, em concreto as matemáticas; porém, creio que hoje devemos reconhecer que não ocorre o mesmo quando se trata do que Kant chamou pessoas e que, sem dúvida, seu erro consistiu em considerá-las fora de toda perspectiva existencial. Não quero, por outro lado, dizer de modo algum que seja possível introduzir aqui um relativismo que, no final de contas, tenderia a anular as afirmações da consciência moral, senão que a qualidade própria de tais afirmações e a forma mesma em

que devem considerar-se não pode ver-se como independentes do contexto concreto em que se produziram.

Tudo o que se disse não constitui uma simples digressão, pois haverá de permitir-nos precisar a natureza dessa atitude reverencial que deve pressupor-se para que a humildade adquira seu valor e seu sentido. Uma vez mais é importante a referência a Kant; atualmente seria difícil subscrever a concepção a respeito exposta na *Crítica da razão prática*, o que tampouco quer dizer que tal concepção seja falsa. Creio que seria mais exato dizer que pareceria como se, por um deslocamento geral da perspectiva, uma mesma realidade – comparável se se quer a um maciço montanhoso – agora se nos apresenta sob um perfil diferente. Atrever-me-ia a sugerir, por exemplo, que depois de Kant as noções de *Gesetz* e de *Gesetzmässigkeit* perderam muito prestígio em todos os âmbitos, em parte talvez porque se encarnaram em um sistema de regramentos estáticos cujo caráter arbitrário e mortífero percebem com crescente dor os espíritos reflexivos.

Isto poderia dar lugar a uma interpretação errônea que devo mencionar *para excluí-la*. Falei de deslocamento de perspectivas, porém, seria demasiado aventureiro conceber tal deslocamento como um progresso no sentido que prevaleceu desde os filósofos da segunda metade do século XVIII. Na última lição explicarei esta noção que hoje em dia considero quase exclusivamente aplicável no campo da técnica, porém, desde agora quero dizer que este deslocamento de perspectivas deve ser constatado aqui sem que tenhamos que pronunciar-nos sobre a direção que convém atribuir-lhe.

Uma vez apurado parcialmente o terreno, podemos começar a entrever como se deve apresentar-nos o ato reverencial puro. Por outro lado, haveria que realizar um esforço constante para evitar introduzir aqui, prematuramente, as determinações provenientes do pensamento teológico habitual.

Encontramo-nos em presença do paradoxo pelo qual a religião é distante e, ao mesmo tempo, quando essa distância tende a abolir-se, a religião se degrada. O termo inglês *workship* resulta aqui particularmente adequado. Devemos considerar a disposição, tão frequente entre nossos contemporâneos, que consiste em fazer ressaltar o caráter puramente subjetivo, contraposição que não é equilibrada mais que na aparência por preocupação de acentuar os aspectos que se dizem sociológicos destes “fenômenos”.

Temos sido informados, ou deformados, até tal ponto pelo idealismo, que nos resulta enormemente difícil não concentrar no sujeito considerado como simples sujeito, não já nos atributos, senão as energias que o adorador atribui à realidade que adora. Há como uma prolongação ou uma simples expressão da revolução copernicana que Kant acreditou cumprir em seu tempo. É certo que a sociologia tem a pretensão de livrar-se do beco sem saída do subjetivismo declarando que a adoração não é um fato da consciência isolada, senão que tem

lugar no seio de um grupo constituído. Porém, deve-se responder que o protesto de Kierkegaard permanece em si sem réplica, o que, por outra parte, não implica que tenhamos que duvidar da presença de um elemento comunitário autêntico na vida religiosa. Inclusive, se rezo somente em meu quarto, pode e deve sustentar-se que mediante esta oração, ou nessa oração, incorporo-me a uma comunidade que não pertence exclusivamente, nem sequer principalmente, ao mundo visível. Porém, isto apenas tem relação com as pretensões de uma sociologia objetiva enfocada no aspecto institucional da vida religiosa.

Tendo chegado a este ponto, é necessário observar que a oração não intervém aqui como um fato de algum modo contingente, senão que, pelo contrário, é o dado essencial, sem que tenhamos em aparência direito a pronunciar-nos categoricamente sobre as formas que pode tomar; desde já, deve-se estar prevenido contra certo formalismo que somente reconhece a validez de alguns tipos de oração. Porém, a reflexão intervém e suscita a dúvida de qual é o sentido preciso que pode ter aqui a noção de validez. Talvez sem chegar a afirmar que é pura e simplesmente inaplicável neste âmbito, pelo menos se deverá refutar categoricamente a ideia de uma espécie de selo que poderia ser posto ou não sobre esta ou aquela oração. Logo, deve-se insistir que, ainda quando os visados e certificados cobraram uma importância desmesurada na atualidade, seria intolerável tentar transpô-los de algum modo ao plano que agora intencionamos orientar-nos. Tudo o que podemos entrever aqui é que existem determinadas orações mais puras que outras e que há algumas que podem ser de uma impureza absoluta. Inclino-me a pensar que tais ideias de pureza e impureza são as que devem substituir aqui as de validez e invalidez. Porém, em que consiste esta pureza? Pode-se interpretar como uma conformidade com a essência? Porém, essa essência da oração, o que é? Que é que nos permite dizer que uma oração é mais autêntica que outra?

Consideremos a petição enquanto tal e mais precisamente a petição enquanto que está centrada no eu. Posso rezar, por exemplo, para obter a cura da enfermidade que sofro. Não cabem dúvidas de que seria injusto declarar que tal oração é ilegítima; ademais, devemos reconhecer que se acerca muito às demandas puramente humanas, dirigidas a seres que também são eles mesmos puramente humanos. Em outras palavras, pareceria que aqui se subentende a existência de um ser poderoso, inclusive todo-poderoso, do qual depende minha cura como dependeria, por exemplo, da vontade de um déspota dar a liberdade a um prisioneiro. Talvez se pudesse pensar que esta petição é impura porque implica uma assimilação que tende a reduzir Deus a um nível não divino. Porém, o que resulta curioso é que esse mesmo rogo, quando não se refere a si mesmo, mas a outro, ainda que seja alguém muito próximo, não pode deixar de considerar-se menos impuro que o anterior. Contudo, parece que aqui também se pressupõe a assimilação de que falava acima. Porém, a reflexão nos permitirá ver que se existe em mim a capacidade de rezar, não tenho, literalmente, o direito

de não utilizar esse misterioso poder para ajudar a outra pessoa desde o momento em que, ainda que confusamente, me sinto responsável do que lhe concerne. Negar-me a rezar por ele seria abandoná-lo e trai-lo; e talvez deveria assinalar que, se sou um verdadeiro crente, resulta-me impossível não pensar que aquele a quem invoco terá em conta o ato pelo qual assumo esta responsabilidade.

Encontramo-nos aqui em uma situação onde se mescla o puro e o impuro; quero dizer que de alguma maneira me encontro carnalmente ligado ao ser pelo qual peço e, portanto, se lhe pode censurar a minha oração certo caráter egoísta. Porém, creio que não tenho direito, cedendo a um purismo excessivo, a negar-me ao direito a rezar. Talvez se compreenda que a noção de Deus implícita neste caso é, apesar de tudo, mais pura que a implícita no rogo puramente egoísta, pois em última instância o que se pressupõe agora é o reconhecimento ativo em Deus e por Deus do laço que constitui todo amor verdadeiro.

Agora teríamos que apresentar uma questão correlativa à precedente: em que condições pode o amor ser reconhecido como tal? Pelo momento devemos contentar-nos em dizer que eu amo tanto mais autenticamente quanto menos amo por mim, quer dizer, pelo que posso esperar do outro e mais por ele mesmo. Porém, esta não é mais que uma resposta esquemática que implica, todavia, uma noção demasiada dualista do amante e do amado. Não residiria mais a verdade na comunidade cada vez mais invisível em cujo seio eu e outro teremos que fundir-nos cada vez mais perfeitamente? Desta maneira chegamos a discernir, a partir do ato mesmo de rezar, a possibilidade de uma progressão na forma de pensar a Deus, porém, temos que convir que esta maneira de proceder não possa menos que suscitar objeções. A primeira consiste em observar que talvez procedemos arbitrariamente quando postulamos que, no princípio, a petição egoísta, espiritualmente falando, é inferior à que fazemos para outro. Porém, é o momento de recorrer à reflexão segunda, quer dizer, de fazer aflorar a ideia em nome da qual se pretende denunciar o caráter arbitrário desta afirmação. Recordo haver escutado em uma reunião privada, alguns anos antes da guerra, a um jovem com evidentes tendências marxistas declarar que não sabemos ainda quais são os verdadeiros valores e que haveria que contar com os progressos científicos do futuro para poder falar sobre o tema. Sem dúvida uma concepção semelhante da fé de um grau de irreflexão realmente triste. Como se pode conceber nem por um instante que o desenvolvimento futuro da ciência possa ilustrar-nos sobre os verdadeiros valores? Somente podemos considerar pesquisas cada vez mais amplas que nos deem informação sobre o que é julgado bom ou mal em um ou outro tipo de sociedade. Dessa forma, poder-se-ia conceber muito bem uma espécie de física social que nos ilustrara aproximativamente sobre as conexões existentes, por exemplo, entre tal ou qual crença moral e o número de nascimentos ou de suicídios. Porém, é evidente que tais comprovações não podem ensinar-nos nada sobre valores. A ciência não tem o poder de dizer-

nos se se deve ou não incrementar o número dos seres viventes; somente poderá recordar-nos que a superpopulação pode converter-se em um grave perigo social se não há lugar certas condições econômicas. A respeito às escutas propriamente ditas, tampouco tem necessariamente esse alcance. Seria absurdo supor que a maioria necessariamente tenha uma visão clara no qual respeite a estes assuntos, mas ao contrário. Porém, inclusive admitindo que a fórmula de Ibsen, "a maioria sempre se equivoca", resulte excessiva, em todo caso deve-se reconhecer que a categoria numérica não tem aqui o menor sentido.

De todo este conjunto de observações pode-se concluir que a posteridade, seja qual for seu alcance técnico com respeito a nós, não saberá mais que nós a quais valores em si mesmos se referem. Irei mais longe: há razões de peso para temer que, se não tende a produzir-se uma conversão (e veremos em outra lição em que pode consistir essa conversão), a embriaguez técnica irá anulando pouco a pouco todo sentimento sobre os valores precisamente porque são eternos, porque há 2000 anos o homem estava, em última instância, tão bem ou mal situado como nós para reconhecer o que é ou não justo.

Voltemos agora a nosso ponto de partida. Literalmente resulta inadequado supor que, em nome de uma ciência mais elaborada que a nossa, um dia deveria aceitar-se que prima a solicitude egoísta sobre a que não é. Isso não seria um progresso, senão a pior das regressões. Recordemos, ademais, que neste âmbito não se volte simplesmente atrás, senão que corremos o risco de descender por baixo do nível inicial; diria que muito por debaixo de um pensamento pré-cristão, quer dizer, preparado, ainda que de longe, não somente para acolher a Revelação, senão inclusive para abrir-se à evidência moral, seja esta qual for.

Assim, pois, por este caminho se perceberá claramente em que consiste a legitimidade de um juízo de não autenticidade sobre a oração centrada no eu e somente no eu. Porém, tal coisa acaso nos autoriza a afirmar que esse Deus da outra oração, da oração autêntica, não pode senão existir? Antes de responder a estas perguntas, devemos refletir sobre o uso das palavras *existência* e *inexistência* referidas a um ser que não é suscetível de encontrar-se na trama da experiência.

Nestes temas resulta muito difícil – apesar do refinamento com frequência falaz da terminologia – eliminar certas representações somente aplicáveis ao empírico. É evidente que posso escrever uma carta ou dirigir uma solicitude a uma personalidade da qual me disseram que é todo-poderosa, porém, muito bem pode ocorrer que tal personalidade não existia. Neste caso, a carta me seria devolvida com a nota de "destinatário desconhecido". Porém, neste mundo não seria lícito dizer que, dado que a carta continha uma petição egoísta, haveria de ser-me necessariamente devolvida com essa nota no envelope. Em outras palavras, no que chamamos "nosso mundo" não se pode assegurar nem garantir-se a menor conexão entre o conteúdo de uma solicitude e a existência ou inexistência do ser a quem se dirige. Porém, é

importante tomar plena consciência da diferença que há entre a natureza do âmbito a que nos referimos e aquele outro no qual intentamos penosamente avançar. Recordemos o que foi dito acima: a oposição entre o próximo e o distante se vê transcendida neste caso. Não há, portanto, transmissão concebível, pois falta o meio em que tal transmissão poderia efetuar-se.

Desde agora devemos evitar absolutamente apresentar-nos a questão de se *há* ou não alguém que apresente alguns atributos determinados que permitam qualificá-lo de Deus. Porém, isso não é tudo. Tampouco seria razoável pretender, como os ateus, que *não há* quem apresente tais atributos. Parece igualmente absurdo conceber ao que reza como se se dirigisse a alguém que recebe sua oração – da mesma forma que um tirano recebe uma súplica – que sustente que essa individualidade que logra o faça ao vazio. Essas palavras, *ao vazio*, são especialmente apropriadas para estimular a reflexão. Basta imaginar aos que falam ao vazio: se dirigem a um auditório ausente ou, quando menos, incapaz de escutá-lo.

Porém, como esperamos superar esta oposição que somente tem valor e inclusive sentido na ordem do empírico? Parece-me que a grande dificuldade com que tropeçamos é a seguinte: ao tentar superá-la, não me exponho a convencer-me de que o ato de rezar, a diferença do ato de pedir, contém em si mesmo sua resposta e algo assim como a atenção que requer? Porém isso responde à exigência implícita no ato de rezar? Creio que é algo muito difícil de sustentar. A oração, tal e como a vemos praticar pelas almas mais fervorosas, não podem em nenhum caso apreender-se a si mesma como algo que leva o fato de ser atendida; ao contrário, se considera suspendida da misteriosa vontade de um poder incompreensível cujos desígnios são impenetráveis para nós. Quem reza se sente inseguro quanto à resposta que se dará à sua oração.

Haveria que dizer que a consciência orante, porquanto se considera a si mesma incerta, está em um erro ou é presa de uma ilusão? Que todavia é em certa medida tributária do realismo antropomórfico e que corresponde ao filósofo denunciar esta ilusão e pô-la em evidência? Confesso que esta postura me parece enormemente perigosa. Instaura a preeminência do pensamento filosófico com respeito à vida religiosa, o que, no final de contas, a desvaloriza, como fizeram as doutrinas intelectualistas do passado, particularmente o spinozismo. À filosofia da existência, tal e como tentei defini-la, não pode de modo algum satisfazer-lhe uma depreciação semelhante.

Provavelmente seja certo, contudo, que quando uma oração é pura – e não voltarei sobre o que aqui convém entender por pureza -, não pode conceber-se sem resposta, à maneira de uma carta que não foi aberta por seu destinatário ou que este tenha tirado por descuido ou preguiça. O fiel não pode deixar de sentir-se seguro de manter uma relação viva com Deus, sem que isto lhe permita pronunciar-se sobre a forma em que sua oração será empiricamente escutada. O que fica excluído, parece-me, é que se possa considerar

simplesmente não recebida. Isso somente nos parece estranho na medida em que não levamos a sério a oração; e a forma em que rezamos, como para descarregar nossa consciência, justifica essa espécie de desdém mais ou menos inconfessado. Uma vez mais, agora indiretamente, pareceria que estamos em uma situação que nos permite discernir em que pode consistir uma oração autêntica. Não pode ser nem a petição à qual nos referimos acima, nem uma repetição mecânica de fórmulas. Inclusive poderia dizer que não é nada exceto uma maneira fervorosa e humildade de *unir-se a*... Há de se confessar, contudo, que tal expressão é, todavia, inadequada. Com efeito, geralmente somente concebemos a união a respeito a nossos semelhantes; neste caso nos integramos a um todo cujos elementos são homogêneos. Porém, aqui não é possível pensar nada semelhante. Assim, pois, o mistério consiste em que tenho que inserir-me em algo que me transcende infinitamente. À primeira vista, tal coisa parece inconcebível. Talvez se proponha interpretar essa pretendida união como um consentimento. Porém, um consentimento a quem? A uma vontade cujos fins e cuja natureza superam infinitamente tudo o que podemos conceber. Então, não seria um consentimento um branco? “Seja o que for o que tu queiras, tua vontade será a minha”.

Não se diga que esta submissão é para o crente uma exigência daquele em quem depositou sua fé; creio que é algo muito difícil de sustentar pela simples razão de que, no mundo em que estamos literalmente inseridos, nos resulta extremamente difícil discernir o que se quer do que está permitido. Em qualquer caso, não é possível imaginar que uma circunstância qualquer deva considerar-se como desejada em si mesma pela razão de que se me apresenta; de outra forma, poderíamos terminar aprovando a evidentemente absurda atitude dos que consideram sacrílego o tratamento médico de uma enfermidade ou a operação que pode curá-lo (Por outro lado, haveria de aprofundar nas razões pelas quais na atualidade, salvo em um ou duas seitas, esta atitude se julga unicamente como irracional).

A reflexão parece mostrar-nos que quase sempre temos que nos abrir por um caminho estreito e repleto de obstáculos entre dois erros de natureza muito diferente: um deles consistiria em situar-se exclusivamente no terreno da causalidade, quer dizer, da técnica. Neste caso a oração aparece como um epifenômeno ou, melhor, como uma auto-sugestão. O outro erro, que denunciei há um instante, consiste, pelo contrário, em ignorar integralmente as conexões que a razão nos permite descobrir. Parece que, na realidade, compreender como o que será necessário chamar o “espírito da oração” pode articular-se a um conjunto de passos positivos prescritos pela razão em uma situação determinada. Para pôr um exemplo muito simples, é perfeitamente compreensível que um cirurgião que seja crente sinta a necessidade de rezar antes de começar uma operação particularmente difícil. Não parece totalmente impossível conceber como essa oração pode, de algum modo, despejar o caminho da ação e ilumina-la. Porém, evidentemente, não se pode considerar que a situação à qual se há de ter à

frente tenha sido desejada ou produzida pela vontade divina como se fosse um puro agente, nem tampouco como um simples elo na cadeia de causas e efeitos, como pretendia uma metafísica de inspiração determinista. Para esta segunda hipótese não haveria saída a não ser a de um estoicismo que trataria a situação como indiferente a respeito de certa essência inalienável do sujeito. Porém, em última instância isso é pura ficção, por notável que seja. O enfermo incurável, para utilizarmos um exemplo extremo, não pode refugiar-se nessa *apatheia* superior ou, supondo que fosse capaz, estaria sempre exposto a conceber dúvidas sobre a validez de tal atitude. Porém, a verdade é que se deve considerar essa situação como algo que tem para ele um interesse fundamental. Podemos perceber como se manifesta em um caso semelhante o que foi chamado o espírito de oração? Ou, quando menos, essa união da qual dissemos que era irredutível à qual pode realizar-se entre os seres finitos?

Parece-me que o espírito de oração se define, de início, negativamente como a refutação a uma tentação, tentação que consistiria em si mesmo, no orgulho ou na desesperação que, por outra parte, comunicam. Porém, positivamente não apresenta antes de tudo como uma disposição acolhedora a respeito a tudo o que posso, precisamente, arrancar de mim mesmo, à propensão que posso ter a hipnotizar-me com meus próprios males? Contudo, não é um espírito de simples desapego; quem somente pensa em abstrair-se está, todavia, ao princípio de um caminho que leva infinitamente mais alto. Observemos, ademais, que este possível progresso não está dirigido por nada parecido a uma necessidade dialética. É uma ilusão funesta sustentada pelos filósofos hegelianos, pensar que a crença tenha uma necessidade semelhante. Ademais, esta ilusão está ligada a um fenômeno de pura substituição. As fases reais do devir do existente se substituem por simples representações que manipulam ao seu gosto o pensamento, assim como se manejam as cartas em um jogo. Tudo o que se pode dizer é que, quando o pensamento se exerce *a posteriori* sobre um devir que é na realidade uma conversão (mais tarde tentaremos precisar o que se deve entender por isso), está sempre em condições de interpretá-lo dialeticamente. Kierkegaard deve aqui completar-se com Bergson.

Assim, seria totalmente vão ocultar que tudo o que se disse até agora se encontra rodeado de ambiguidade. Uma questão obstinada como senão fosse exorcizável, subsiste fatalmente, seja no não crente ou no filósofo crente que julga que deve fazer abstração provisional de sua crença. Quando falamos de espírito de oração, podemos considerar algo diferente a uma disposição interior? Não nos sentimos, apesar de tudo, encerrados numa espécie de círculo que a consciência forma consigo mesma? Uma vez mais deve intervir a reflexão segunda. A que se opõe esse “nada mais que”? Não é a ideia já descartada de uma relação de tipo externo o que reza e o que deveria escutá-lo, ainda que talvez não esteja ali? Porém, deve-se repetir, insistindo no que disse acima, que para que uma oração possa

reconhecer-se como real é necessário encontrar uma via intermediária. Somente que, cada vez que intentamos abrirmos caminho, nos expomos à tentação de restabelecer este dilema do qual nos propusemos livrar-nos superando-o. Reconheçamos, antes de tudo, que quanto mais consideremos ao crente desde uma perspectiva monádica, mais insolúvel nos parecerá esta questão e sem dúvida até carente de sentido. Aqui, mais do que em qualquer parte, aparece a estreita conexão que enlaça esta segunda série de lições com a primeira. A oração somente é possível quando se reconhece a intersubjetividade, quando existe de fato. Recordemos, com efeito, que esta não pode jamais ser considerada como uma espécie de estrutura suscetível de comprovar-se ou verificar-se de algum modo, pois tal coisa significaria converte-la em um tipo bastardo de objetividade. Isto quer dizer, positivamente, que a intersubjetividade somente pode reconhecer-se livremente, o que, ademais, implica que sempre está em nossas mãos a possibilidade de negá-la. Posso comportar-me como se realmente não tivesse acesso à realidade dos demais, como se o outro não fosse mais que um conjunto de possibilidades a utilizar ou ameaças a conjurar. Seria um solipsismo prático, solipsismo que não somente se pode declarar, mas também validar-se a si mesmo. Somente quem de alguma maneira introduziu no âmbito da intersubjetividade considera o solipsismo prático como uma cegueira, cegueira que até certo ponto é voluntária. Com efeito, pode-se afirmar quase com certeza que ninguém se encontra ao longo de sua existência em uma situação que lhe impeça de unir-se ao outro ou na obrigação de negar ao outro como presença real.

Na próxima lição, contudo, teremos que precisar o que convém entender realmente por liberdade, pois é uma ideia ou mais que uma ideia, que parece haver sido obscurecida com prazer pelos filósofos, em particular pelos da época contemporânea.

SÉTIMA LIÇÃO: LIBERDADE E GRAÇA

Na última lição chegamos a esclarecer certas conexões fundamentais. Em concreto, vimos que a oração, ao que parece, somente se pode reconhecer como real quando tem lugar uma intersubjetividade, cuja expressão mais adequada para o cristão é a Igreja, sem que com isso se especifique nada sobre a concepção teológica que tenhamos que formar. Porém, também tivemos que admitir que a intersubjetividade mesma não pode de modo algum ser considerada como uma estrutura comparável às próprias do pensamento objetivo. Com respeito a isso, o exemplo da Igreja é revelador. Se sua existência não somente se pode pôr em dúvida nem sequer por seus adversários é somente enquanto instituição, quer dizer, no fundo, enquanto que *não é* Igreja e sob esta perspectiva sempre será satisfatório para esses mesmos adversários não ver nela mais que um tipo de máquina, montada, por exemplo, pelas classes ricas para a mistificação e o achatamento dos oprimidos. Para pensá-la enquanto Igreja, quer dizer, enquanto *ágape* ou intersubjetividade encarnada, faz falta estar de alguma maneira dentro dela. Disse de alguma maneira porque, ainda *sem* ter consciência de pertencer à Igreja, posso supor nela, por uma espécie de simpatia divinatória, um modo de presença intersubjetiva que lhe confere seu valor e seu significado. Parece, pois, que sou livre, segundo o que eu seja, de negar ou, pelo contrário, de reconhecer, e precisamente este será o caminho que seguiremos para considerar a liberdade. Por demais, está claro que até certo ponto isto já se pressupunha, porém, de forma todavia global e indistinta, em tudo o que foi dito desde o começo desta segunda série. Agora devemos examinar com cuidado o que se deve entender exatamente por liberdade.

Isso não é tudo. Com efeito, se poderia objetar que a participação, seja real ou equivocada por simpatia, provém menos da liberdade propriamente dita, que da graça, quer dizer, de certo dom que me havia sido outorgado (ou não). De forma que o verdadeiro problema residirá na relação íntima que deve se estabelecer entre dom e liberdade, entre liberdade e graça. Em última instância, dependerá da resposta que cheguemos a dar a esta questão, a mais difícil de todas, a qual podemos tomar uma posição sobre a existência mesma de Deus ou, mais exatamente, o que cheguemos a precisar o tipo de solução que esta questão geral, ao redor da qual não temos deixado de gravitar desde o início desta série, pode implicar aos olhos do metafísico.

Parece que antes de tudo devemos nos perguntar até que ponto, ou dentro de que limites, posso afirmar-me ou não como um ser livre, tendo em conta minha própria experiência vital. Personalizo a questão a propósito, pois somente posso, no final das contas, apresentá-la

eu mesmo nenhuma resposta que venha de fora poderá satisfazer-me se não coincide com minha própria resposta, se não *é*, em última instância, *minha resposta*.

Porém, ao mesmo tempo, como não ser consciente da confusão em que some esta questão tão pronto como me a apresento? Posso, sinceramente, responder com um sim ou um não globais? E, antes de tudo, estou totalmente seguro do sentido que lhe devo dar? É certo que posso interpretá-la de uma maneira, ao menos em aparência, muito simples: tenho consciência de fazer o que quero? A questão versará, então, sobre o laço que une a vontade à ação. Porém, é evidente que há muitas ocasiões nas quais não faço em absoluto o que quero. Contudo, existem testemunhos irrecusáveis que nos permitem afirmar que certos seres cativos, quer dizer, em condições que implicam a redução ao mínimo do que normalmente considerar independência, tem feito de sua liberdade, não obstante, uma experiência infinitamente mais profunda da qual tiveram podido de haver levado o que chamamos uma vida normal. Tais observações incitariam a presumir que há uma liberdade que não reside no *fazer*. Em resumo, as palavras *fazer o que quero* implicam uma grande ambiguidade. Com efeito, querer não é desejar. O problema que deve ocupar-nos não pode de modo algum consistir em nos perguntarmos se fazemos ou não o que desejamos. Poderia ser, inclusive, como viram antes os estóicos e em continuação todos os pensadores inspirados em suas doutrinas, que a vontade se oponha essencialmente ao desejo. Sinto-me livre sobretudo, senão exclusivamente, quando alcanço a querer em contra de meu próprio desejo, com a condição, desde logo, de que não se trate de uma simples veleidade, senão que esse querer se encarne nos atos que se inserem no que chamo a realidade. Desde esta perspectiva pode-se dizer que a vontade se apresenta como resistência às solicitudes a que me expõe o desejo, solicitudes que, se me abandono a elas, não tardam em transformar-se em coações.

Contudo, creio que permaneceremos sem chegar a uma realidade mais complexa e desconcertante. Suponhamos que chego a reconhecer que cedi aos meus desejos em tal ou qual circunstância e admito que não deva fazê-lo; tenho direito a pensar que não atuei livremente? A resposta a semelhante questão é extremamente delicada. Provavelmente me inclinaria a dizer, para justificar-me de alguma maneira, que a tentação era demasiada forte para resisti-la, o que quer dizer que sobre mim se exerceu tiranicamente um poder independente de minha vontade e que me vi obrigado a obedecê-lo. É muito interessante perguntar-se sobre o que chamaria o *status* de semelhante afirmação. Não se pode declarar simples e claramente que é falsa ou que é verdadeira. Porém, posso chegar a constatar que esta proposição-refúgio à qual recorri para proteger-me de certa acusação não se constitui para mim no abrigo com o qual contava. Metáforas à parte, estava destinada a desarmar em mim ao possível acusador. Agora, pode ocorrer que não o consiga. Reencontramos neste caso aquela pluralidade interior na qual tanto insisti no ano passado e sem a qual é absolutamente

ininteligível a vida mesma da consciência. Tentei desculpar-me ante meus próprios olhos, porém, algo em mim me impede deixar-me enganar dessa forma. A negativa se traduz em uma espécie de mal-estar, como se não tivesse – haveria que dizer o direito ou o poder? – que atribuir a alguma coisa, que identifico indevidamente com as circunstâncias, a responsabilidade do que, apesar de tudo, foi meu ato. Qual é a natureza desta negativa, deste protesto? Se a considerarmos com atenção, somente podemos entrevê-la com a condição de desfazermos de categorias nas quais de fato estamos cada vez mais presos hoje em dia, que consistem no poder e na eficácia. Se protesto, é porque pressinto confusamente que semelhante exoneração somente se pode lograr a expensas de meu mesmo ser. De uma forma mais concreta, mais imediatamente compreensível, se eu concedo aos meus desejos, separados de certo modo de mim, o poder de reduzir-me à servidão, irei me pondo cada vez mais à sua mercê, quase como um homem que cedeu em uma ocasião às exigências de um chantagista e entrou em uma engrenagem da qual não pode sair. Desde esta perspectiva, pode-se dizer que o protesto se encontra ligado à percepção daquilo ao qual me exponho se defendo minha própria irresponsabilidade. Assim, pois, não se deve perguntar se a proposição é verdadeira ou falsa, o que carece de sentido, se implica ou não consequências destrutivas, não para o que sou agora, mas para o que aspiro a ser.

É evidente que este conjunto de observações contribui a enriquecer e ao mesmo tempo a obscurecer a ideia que posso fazer de minha liberdade. Disse obscurecer, porém o certo é que somente em aparência. Não podemos falar de obscuridade mais que por oposição a uma claridade superficial que é a do entendimento; porém, precisamente essa claridade não é a que nos pode iluminar a liberdade e, portanto, temos motivos para dizer que se trata de uma falsa claridade sob a qual vemos as coisas, porém não a nós mesmos na medida em que intentamos, não já pensar-nos, senão representar-nos segundo o modelo das coisas; vemo-nos por definição impossibilitados para dar ao menos sentido à palavra liberdade, refugiando-nos assim em não se sabe que concepção determinista que implica a ignorância ativa do que somos, do ser que se põe em questão a si mesmo cada vez que se interroga como temos feito nós ao princípio desta lição.

O que me parece que se destaca muito claramente entre as análises que acabamos de fazer é que minha liberdade não é, nem pode ser, algo que constato, senão algo que decido e que decido sem apelação possível. Não está no poder de ninguém recusar o decreto pelo qual afirmo minha liberdade e, em última instância, esta afirmação está ligada à consciência que tenho de mim mesmo. “Tomamos consciência de nossa liberdade – escreve Jaspers enfaticamente em sua *Introdução à Filosofia* – quando reconhecemos o que os demais esperam de nós”. Depende de nós cumprirmos ou evitar estas obrigações; não podemos menos que constatar seriamente que temos que decidir sobre as coisas e, portanto, sobre nós

mesmos, de maneira que somos responsáveis. Ademais, aquele que trata de negar-se a si mesmo esta responsabilidade se encontrará, *ipso facto*, impossibilitado para exigir nada ao resto dos homens.

Porém, a respeito desta liberdade, que apenas é evocada aqui e em absoluto definida, assinalarei que temos que perder todas se queremos pensa-la em termos de causalidade e, como vimos há um instante, talvez não houvesse na história erro mais funesto que o de pensá-la por oposição ao determinismo, pois o certo é que se situa em um plano totalmente diferente.. De bom grado diria que não tem sentido desde o ponto de vista determinista, como tampouco o teria o buscar uma relação de causa e efeito entre as sucessivas notas de uma melodia.

Digamos, ademais, seguindo agora esta linha de pensamento, que de modo algum se pode tratar a liberdade como se fosse um predicado que pertence de alguma forma ao homem, considerado em sua essência. Reconheçamos, pois, que temos que fazer um esforço violento para abandonar as formas verbais que, na prática, nos vemos obrigados a recorrer quando falamos de liberdade, pois, de fato, normalmente expressar-nos como se este juízo de predicação tivesse realmente fundamento. Em última instância, dizer “eu sou livre” é dizer “eu sou eu”. Contudo, esta última afirmação ou bem se reduz a uma identidade: eu = eu ou melhor se deve ver não somente como duvidosa, mas como radicalmente falsa em determinados aspectos, pois se nos interrogamos com sinceridade, comprovaremos que em muitas circunstâncias temos que dizer: “não sou eu mesmo, me comporto como um autômato” ou “cedo a um mimetismo social” e assim sucessivamente. Também se poderia dizer que esta segurança de ser eu mesmo diminui, como diminui a luz, quando de alguma forma me exponho à alienação da qual o marxismo (seja dito entre parênteses) tão somente diagnosticou uma modalidade particular. É especialmente óbvio que há alienação desde o momento em que há obsessão ou ideia fixa. Quer dizer, quando em lugar do estado de diálogo interior se deixa espaço a uma unidade, por redução, por diminuição, tal e como se vê nos fanáticos. Porém, desde outro ângulo, teria que observar que a salvaguarda do diálogo interior está sempre ligada ao fato de que permanece aberto para o outro, quer dizer, de que está preparado para acolher o que me pode apontar de positivo, inclusive se tal aporte é suscetível de modificar minha postura. Contudo, deve-se confessar que esta abertura somente é possível sob certas condições. É impossível que, em presença de um fanático, não se produza em mim como uma retração defensiva. Por quê? Porque o fanático enquanto tal deixa de ser um interlocutor para converter-se tão somente em um adversário que utiliza o que chama suas ideias como arma ofensiva. Daqui a obrigação que tenho de armar-me defensivamente e como a discussão propriamente dita resulta impossível, me vejo na necessidade ou de opor a violência à violência ou de negar-me ao combate. Apenas seria exagerado dizer que o erro mais grave que pode reprovar-se ao fanatismo é o de por àqueles que o refutam na cruel necessidade de colocar-se

por sua vez nesse erro e pareceria que somente o santo pode escapar de tal necessidade, sempre e quando, por outra parte, sua santidade não degenere em debilidade, senão que, pelo contrário, possua em grau sumo essa virtude da força que hoje em dia parece ser desconhecida para a imensa maioria dos cristãos.

Vemos assim – e creio que é uma ilustração totalmente significativa das ideias que intenta esclarecer – que o fanatismo é o inimigo nato da liberdade. Não somente a suprime no ser que habito, mas que tende a criar ao seu redor uma zona desértica, uma *no man's land*.

Este conjunto de observações nos prepara para entender, parece-me, que é necessário romper de uma vez por todas com essa ideia de que a liberdade é essencialmente liberdade de escolha. Já o viu Descartes, e com uma admirável claridade. A liberdade de indiferença é o grau mais baixo da liberdade e, contudo, poderia parecer que a escolha apresenta um caráter absoluto quando as razões para escolher em um sentido ou em outro são as mais débeis possibilidades. Sempre tendemos a representar-nos a vontade livre como um peso suplementar em um dos pratos da balança que, sem esta intervenção decisiva, está exposta a oscilar indefinitivamente. Porém, também esta é uma destas representações materializantes que não temos deixado de criticar. Ademais, está ligada a uma concepção dos motivos ou os móbiles que leva a considerá-los como forças que apresentam certo grau de intensidade intrínseca, quando o valor determinante de tais motivos ou móbiles depende diretamente da personalidade mesma.

Parece-me que se deve aclarar com toda a nitidez possível que, por um lado, a liberdade de indiferença implica a insignificância do que está em jogo e, por outro, que não se pode falar de liberdade mais que quando aquele que julgamos apresenta, em troca, uma importância real. Porém, esse valor do que está em jogo não existe fora da consciência, o que não quer dizer em absoluto, como se poderia pensar inconsideravelmente, que seja *criado* pela consciência. A verdade melhor parece ser que tenho que reconhecer *in concreto* que me trairia ou renegaria a mim mesmo se não mantivesse esse valor. Desde esta perspectiva deve-se dizer que o ato livre é essencialmente um ato significativo. Porém, como não ver que o papel do insignificante é enorme e que consiste no contingente? Haveria que levar muito mais longe a análise e perguntar-se em que consiste esta traição ou esta não-traição, este renegar ou este não-renegar? Contudo, a noção de ideal é dessas nas quais se devem recorrer o menos possível, porque se trata sobretudo de algo que, na realidade, a maior parte das vezes é vivido ou pressentido mais que concebido ou representado. Ademais, há de se levar em conta o fato de que a traição mesma, como já vimos, é um ato livre na medida em que é significativa, quer dizer, reveladora. Sem dúvida, poder-se-ia dizer que o próprio do ato livre consiste em que contribui a fazer-me o que sou, como se me esculpisse, enquanto que o ato contingente ou insignificante, o ato que poderia haver sido realizado por qualquer, não atribui em absoluto com

esta espécie de criação de mim mesmo por mim mesmo. Neste sentido, apenas pode ser considerado um ato. Deve-se assinalar que este valor que constitui o ato livre, enquanto tal, quase não será reconhecido, salvo *a posteriori*; sem dúvida, é mais um valor para a reflexão que uma espécie de evidência imediata que acompanha o ato no momento mesmo em que se realiza, o que implica multíplices consequências. Enganar-me-ia se imaginasse atuar livremente quando me dedico a obter certa coerência. Quando a coerência é um fim que me proponho, me arrisco a que se interponha entre eu e eu mesmo; tem, então, certo caráter mecânico. Nunca devemos duvidar que minha condição fosse tal que não posso saber exatamente o que sou e o que será, como o artista, antes de criá-la, não pode saber exatamente qual será sua obra. Pode ocorrer que o tome, de certa forma, por surpresa. O mesmo sucede às vezes com o ato livre, quer dizer, com o ato que depois terei que reconhecer como algo a que contribuiu a fazer-me o que sou.

Permite-nos tudo isto discernir melhor a articulação entre liberdade e graça? Antes de tudo devemos considerar o que é um dom. Com efeito, é enquanto dom que nos pode interessar a graça, sem que de momento tenhamos que enredarmos nas dificuldades de ordem teológica que pode suscitar esta noção quando está referida a certo conceito dogmática dado.

Que é um dom? Deve-se vê-lo como se fosse uma simples transferência? A reflexão mais elementar indica que não. Suponhamos que tenha presenteado alguém e este venha a agradecer-me. Se interrompo seus agradecimentos dizendo-lhe laconicamente: “É somente uma transferência”, tais palavras seriam como uma ducha fria. Transferir é simplesmente fazer passar determinado objeto, certa posse, de uma conta a outra. Agora, ainda que esta operação tenha tido lugar materialmente, é para mim igualmente para aquele que recebe, a expressão de algo totalmente diferente. Para compreendê-lo, basta imaginar que qualquer dom é de alguma maneira dom de si e que o dom de si, por difícil que se resulte pensa-lo, evidentemente não pode ser comparado com uma transferência.

Por outra parte, notemos que o dom se apresenta com certo caráter de incondicionalidade. Dizer a alguém, por exemplo: “Dou-te esta casa, porém com a condição de que faças tal troca que te especifico ou de que somente recebas as pessoas cujo nome te darei” não é dar de verdade. Mais profundamente deve-se assinalar que não se dá com um fim determinado, por exemplo, atar ao beneficiário com os laços do reconhecimento. Dar não é seduzir. Contudo, há uma dificuldade em tudo isto. Se declaramos que o dom carece de toda finalidade precisa, não lhe quitamos ao mesmo tempo seu significado? A resposta a esta questão, como disse Bergson, é que provavelmente seja necessário remontar-se além da finalidade. Dar é expandir, é expandir-se. Porém, deve-se evitar interpretar isso de uma maneira quase material, como o transbordamento de algo demasiado cheio. A alma do dom é a generosidade e está muito claro que a generosidade é uma virtude (por outro lado, haveria de

distingui-la cuidadosamente da prodigalidade). Não se definiria a generosidade com grande exatidão dizendo que é *uma luz alegre por ser luz*? A palavra é insubstituível neste caso. Não poderia ser substituída, por exemplo, pelo termo “consciência”. O próprio da luz é o fato de ser iluminadora para os outros; franqueia os limites que pretende estabelecer ou situar a filosofia corrente entre o para si e o para os demais. Poder-se-ia dizer inclusive que para ela esta distinção não existe, pois está alegre de ser luz, não pode menos que querer sê-lo cada vez mais. Conhece-se, pois, como iluminadora e este conhecimento, longe de ser assimilável a um resíduo de si que a debilite, contribui a aumentar seu poder. Como a chama, a generosidade se nutre de si mesma. Aqui, contudo, devemos estar em guarda contra certa perversão. Se a generosidade goza de si mesma, degenera em ma satisfação complacente. Esse gozo de si não é a alegria, pois esta não é satisfação, senão exaltação. A alegria não se converte em gozo senão na medida em que é introvertida.

Para entender melhor esta distinção, que à primeira vista corre o risco de parecer demasiado sutil, o melhor é evocar a participação em uma orquestra ou em um coro. A alegria não estará ligada fundamentalmente à consciência de um *todos juntos*, o que por demais pode afetar à consciência mesma que, por exemplo, na dança, toma o corpo de seu próprio exercício quando este é perfeitamente sinérgico? Notemos que, pelo contrário, o gozo implica sempre certo retrair-se sobre si mesmo; apenas forçaria meu pensamento se dissesse que, pelo menos em certo grau, apresenta o caráter de um onanismo.

O termo “luz” apresenta ademais a inapreciável vantagem de traduzir experiências tão diferentes como as do artista, o herói ou o santo. Inevitavelmente a palavra “resplendor” é a única que traduz tais experiências e inevitavelmente essa irradiação emana do ser mesmo, apreendido em seus atos, seu exemplo e sua obra. Se começamos por definir ao ser humano de forma tal que se exclua a possibilidade de conceber essa luz ou esse resplendor, com toda segurança a definição seria falsa, teria que reajustar-se aos verdadeiros dados fundamentais.

Tratemos de ir mais longe por sua vez à análise da generosidade e na comparação entre generosidade e luz para entrever como poderia esboçar-se uma metafísica da luz mediante essa dupla análise. A relação entre generosidade e dom é dupla; por um lado, a generosidade é aquilo que faz possível o dom; não é a causa ou, mais exatamente, não diríamos nada preciso ou afirmativo se disséssemos que é a causa. Sem dúvida seria mais exato dizer que é sua alma. A generosidade mesma, contudo, aparece como um dom, o que antes de tudo e negativamente quer dizer que não é algo que se possa obter de si nem de outro, pois não se obtém algo senão à força de insistência e tenacidade. O que se consegue é sempre resultado de um esforço, enquanto que o dom não resulta, mas brota.

Compreende-se, assim, porque a generosidade tende sempre a suscitar, ademais de admiração, ressentimento. E o ressentimento implica inevitavelmente uma volta sobre si

mesmo; “Por que se portou desta forma comigo?” Por que essa diferença entre nós? É como se buscasse abrumar-me obrigando-me a fazer uma comparação entre ele e eu. Por outra parte, seguramente não tem nenhum mérito dessa maneira; o mérito consiste sempre em extrair de uma terra avara a força de trabalho, o que não houvesse podido produzir por si mesma. Admitamos que sua terra seja mais rica que a minha. Não é mais que sorte o que ele tem, da qual desfruta, uma sorte não é nada que mereça admiração.

Da mesma fora que a luz não se deixa reconhecer mais que por mediação daquilo que ilumina – posto que seja em si mesma cegante e não pode ser olhada de frente -, a generosidade somente se pode discernir através dos dons que produz. Porém, o que me parece notável de tudo isto é que, por uma espécie de rebote, a reflexão sobre a generosidade nos põe de alguma forma em condições para entender melhor o que é a luz; e não é a luz física a qual me refiro. Esquematicamente podemos distinguir três etapas: a luz como agente físico nos ajuda a pensar a generosidade; porém, por sua vez a generosidade, tão prontamente como tentamos pensá-la em sua essência, nos dá acesso de alguma maneira a uma luz metafísica, aquela que nos fala São João, aquela que ilumina todo homem que vem ao mundo.

Vemos assim qual é o caminho ascendente pelo qual é possível elevar-se desde o dom considerado da forma mais empírica até algo que não se pode pensar senão como graça.

Porém, para completar este conjunto de observações deve-se considerar também o dom desde o ponto de vista do beneficiário. Para que possa estar seguro de que algo me foi dado e não simplesmente emprestado, necessito uma promessa formal e neste sentido a palavra escrita ou não, pode parecer constitutiva do dom enquanto tal. Ao menos é assim para as coisas particulares, designáveis, cujo possuidor pode ser identificado. Porém, tem sentido falar assim quando se trata de uma disposição inata (o dom para a música, o dom para as matemáticas) ou, o que é infinitamente mais importante, de um dom fundamental, quer dizer, da vida, do fato de estar neste mundo com todas as suas implicações concretas? Pois não posso estar no mundo sem encontrar-me inserido nas condições determinadas de certo lugar, dentro da imensa aventura humana. Ademais, tem sentido imaginar uma palavra que seria de alguma forma a garantia desse dom? Somente uma resposta parece possível a esta pergunta que pode, em princípio, parecer desconcertante: tal palavra não pode ser senão uma revelação, sem que, por outra parte, tenhamos que especificar aqui de alguma maneira as condições em que é suscetível de intervir tal revelação. Limitar-me-ei a indicar, sem por demais poder entrar em precisões sobre uma questão que está longe de resultar-me totalmente clara, que a linguagem mesma, a linguagem humana, longe de ser um modo algum redutível mediante a transição que seja a expressão espontânea tal e como a encontramos nos animais, somente se pode interpretar como uma refração da Palavra, quer dizer, do Verbo. Somente enquanto reconheço e saúdo de alguma maneira esta revelação posso chegar a apreender a

vida e minha própria vida como dom. Porém, não é menos certo que tal apreensão pode ter lugar sem que tenha uma consciência articulada e distinta da revelação enquanto tal. É o que ocorre naqueles aos quais podem chamar-se seres naturalmente religiosos.

Por outro lado, sempre posso negar-me a considerar a vida e minha vida dessa forma, o que quer dizer que posso interpretar a uma e outra como um fenômeno absurdo e aberrante, como uma espécie de defeito, que ademais é incompreensível, no diamante do ser em si. Esta interpretação, em nossos dias, é a de Valery, e também a de Sartre. Por minha parte direi que se nos oferece como uma tentação, como os frutos venenosos que este menino está tentado a colher e colocar na boca.

Esta forma de expressar-nos, contudo, é equívoca e talvez perigosa: deve-se interpreta-la como se significasse que devemos escolher, de alguma forma arbitrariamente, entre duas concepções das quais racionalmente não se pode dizer que uma seja mais verdadeira do que a outra? A afirmação da graça somente teria, então, uma espécie de valor pragmático, dado que permite salvaguardar certos valores que alguém não se decide a sacrificar. Porém, como não se dar conta de que, em nome de certa ideia do valor e da probidade do espírito, um filósofo digno de tal nome se sentiria então inevitavelmente tentado a optar contra a graça, por temor a deixar-se enganar ou seduzir?

Não creio, e absoluto, que o problema possa apresentar-se nesses termos. Sem dúvida é muito difícil, senão impossível, demonstrar que a interpretação negadora seja falsa; porém, o que se pode perceber claramente é que esta mesma interpretação parece pôr-nos nas piores condições possíveis para entender o que pode ser a verdade ou inclusive, mais profundamente, como o termo de verdade pode ter sentido todavia.

Haveria que relacionar o dito nesta lição sobre a luz que sente a alegria de ser luz e o que vimos no ano passado sobre o meio inteligível. Desde esta perspectiva provavelmente se poderia não já provar, senão mostrar que a interpretação negativa tende quase irresistivelmente a destruir-se a si mesma. É certo que cabe a possibilidade, ao menos verbalmente, de sentir satisfação com esta autodestruição, de encontrar nela uma espécie de alegria satânica. O homem que experimenta tal alegria não pode ser, dito com propriedade, refutado, pois essa refutação implica um mínimo de boa vontade naquele a quem se refuta; e justamente o que falta neste caso e a boa vontade. Porém - e aqui chegamos à conclusão desta lição – ficaria ainda por perguntar-se se a liberdade tem algum sentido ou algum valor quando desaparece esta boa vontade. Neste caso se reduz na realidade a uma disposição anárquica sem a menor relação com aquilo que um espírito reflexivo pode entender por liberdade e ao mesmo tempo tratar como valor. Dirigimo-nos agora até uma ideia que me parece absolutamente essencial: os valores, por exemplo, a liberdade e a verdade, não podem separar-se arbitrariamente sem perder seu caráter; e assinalarei que não se deixam

reconhecer como valores senão por quem se encontra, por assim dize-lo, no eixo da luz inteligível. E estas palavras não designam uma luz que possa compreender-se, o que não significa nada, senão uma luz que é o princípio de toda compreensão, de qualquer compreensão.

OITAVA LIÇÃO: O TESTEMUNHO

As observações desenvolvidas na última lição têm para mim a considerável vantagem de ajudar-nos a descartar toda interpretação causalística da graça. Ficou claro que toda crítica da graça que implique a ideia de que esta seja um modo de causalidade distinta da causalidade própria do agente humano cairá fora da questão que tratamos aqui. Quando disse que a generosidade é a alma do dom, de nenhum modo quis dizer que é a causa, mas a essência ativa, o que é totalmente diferente. Sob esta perspectiva, parece-me, devemos situar o debate entre o filósofo crente e o ateu. Talvez se pudesse formular a questão da seguinte maneira: tem sentido pretender que estou em um erro quando meu *ser no mundo* se me revela como a expressão de uma generosidade que toma corpo nele? A esta pergunta, o ateu responde: na realidade, não há ninguém. Porém, este tipo de resposta ou de pergunta é somente concebível quando são possíveis as verificações particulares, quer dizer, no fundo, no âmbito onde atuam as causalidades identificáveis. Por exemplo, se recebo uma carta ou um pacote devo remontar-me à pessoa que me enviou. Observemos que no princípio há aqui uma interpenetração de causalidade e finalidade, porém, também pode ocorrer que tal interpenetração não seja possível, por exemplo, se a carta ou o pacote chegaram por erro. Porém, agora, quer dizer, quando se trata do *ser no mundo* ou dentro dos limites do *ser no mundo* somente desde a perspectiva da fé, que ao mesmo tempo é a da liberdade, esse não identificável é experimentado ou apreendido como *tu* absoluto. Porém, talvez esta forma de expressar-se peque por ser muito abreviada. Seria melhor dizer que esse não identificável é visto sob uma luz que saudamos como a uma presença.

Porém, como não se dar conta de que, para quem ascende a este plano, a espécie de recusa à qual, no final das contas, se reduz ao ateísmo, carece de fundamento. De toda forma, não chegamos, todavia, ao fim de nossas penalidades, , pois poder-se-ia perguntar se além do verificável ou, o que vem a ser o mesmo, do recusável, há, todavia, realidade. Esta é uma questão decisiva que convém abordar com o máximo rigor e, sem dúvida, é importante apresentá-la da maneira mais concreta possível.

Minha própria fé pode, em certos momentos, parecer-me estranha, e modo que se cria um intervalo entre o eu crente ou orante e o eu reflexivo. E isso não pode ser um simples acidente. A possibilidade desse vazio entre eu e eu mesmo se encontra como implícita no que sou e tenho que enfrentar a ele. Porém, precisamente enquanto que a considero e que a afronto, transcendo essa oposição; é como se uma unidade de tipo novo surgisse entre esses dois aspectos de meu eu que de antemão pareciam antagônicos. Retomamos com isso o esquema do pensamento hegeliano, segundo o qual há uma síntese depois da tese e da

antítese? Certamente não; melhor diria, pelo contrário, que aqui a possibilidade da síntese parece excluída e tampouco creio que possa haver resolução, no sentido musical da palavra, em certo acorde perfeito, pois o acorde perfeito é, quando menos, inconcebível para o homem itinerante que sou, para o *homem que caminha*. Quer dizer, no fundo, para o homem pura e simplesmente, pois um homem que não caminha deixa de ser homem.

Contudo, ainda quando não se possa tratar de um acorde perfeito, deve haver lugar para certa harmonia, ainda que talvez seja melhor dizer que certo *modus vivendi*, entre o eu da oração e o da reflexão. O que significa que o crente deve assumir de alguma forma a reflexão e em nenhum caso refutá-la como se refuta uma tentação. Porém assumir, neste caso, é tomar para si como se aceita uma prova. Que quer dizer aqui esta noção sobre a qual insistimos tanto no ano passado? Podemos dizer que o crente aparece como tendo que purificar sua fé, de maneira que possa resistir cada vez melhor os assaltos da reflexão que, por sua vez, se converte assim no meio, o estímulo que possibilita tal purificação. E ademais é necessário que a reflexão tenha reconhecido a legitimidade d fé apreendida por ela desde o princípio em sua essência mais abstrata. Sobre este duplo reconhecimento de base poderá fundar-se o *modus vivendi*.

Não obstante, deve-se prever uma objeção a respeito que não deixa de ser grave. Poder-se-ia perguntar se esta purificação não consistirá em substituir por termos cada vez mais abstratos os termos concretos e forçosamente híbridos com o qual se expressava a fé antes de ter sofrido esta prova. Em último caso, não se reduziria o Deus desta fé purificada a uma entidade abstrata, como a ordem moral de Fichte?

Temos que chegar a demonstrar que tal purificação não deve em nenhum caso ser entendida desta maneira e o faremos em virtude dos pressupostos realistas sobre os quais temos edificado toda esta filosofia. Certamente o mais puro não pode opor-se ao mais concreto, porém, talvez haja um concreto verdadeiro que é o ser e um pseudoconcreto que o dissimula.

Chegados a este ponto, deve estar claro que a filosofia do se não pode de modo algum opor-se à filosofia da liberdade, tal e como acreditaram aqueles que, tendo formado uma noção estática do ser à maneira de Bergson, confundem-no com uma coisa. Cometem assim o grave erro de reduzi-lo ao aspecto que apresenta para um pensamento objetivante. Isso supõe não compreender que o pensamento objetivante, por definição, é alheio à exigência da transcendência. Somente desde esta perspectiva podemos entrever em que consiste a purificação a que me referi anteriormente. Em última instância, purificar-me é fazer-me cada vez mais permeável à luz mesma e, todavia, isso e pouco; é ser mais capaz, progressivamente, de resplandecer, de irradiá-la por minha vez.

Isso seria mais compreensível se realmente tivéssemos a certeza de que me foi dado difundir a luz, porém, em que consiste esta certeza? A que se refere? Retomando o que disse em *Ser e Ter*, diria que se trata de uma certeza que *sou* e não que possuo. Se a possuísse, teria que transmiti-la e haveríamos de perguntarmo-nos sobre as condições que possibilitam tal transmissão. Porém, realmente não a possuo, nem sequer da forma em que possuo algo que me tem sido inculcado; e também é o menos assimilável possível a um objeto. Porém, como posso ser uma certeza senão enquanto que sou um testemunho vivente? Certo que seria uma jactância intolerável pretender que sou efetivamente esse testemunho, porém ao menos posso aspirar a sê-lo; e imediatamente vemos com toda claridade em que pode consistir a purificação requerida.

Não chegamos, contudo, ao término de nossas dificuldades; temos que nos aprofundar agora na essência do termo testemunho. Não é uma noção que suscite dificuldade alguma no plano empírico; dizer que fui testemunho de certa cena é dizer que assisti a ela, o que significa que, ao menos até certo ponto, tenho consciência do que ocorreu. Portanto, tenho a possibilidade ativa de declarar, se for necessário, que estive efetivamente presente quando se produziu o fato e de dar algumas indicações do que para mim foi um aspecto claro. Poderíamos assinalar que se cria certa conexão entre esse fato e minha própria existência, o que, dependendo do caso, me permitirá dizer ante um tribunal: “tão certo como estou diante de vocês, ocorreu isto em minha presença”; não podem recusar minha afirmação, como não podem negar minha existência *hic et nunc*. Por outra parte, somente minha palavra pode estabelecer tal conexão, porém, esta palavra responde por si mesma e não lhes reconhece o direito a pô-la em dúvida. É aqui onde intervém o juramento implicado no ato de dar testemunho e que é a palavra consagrando-se a si mesma. A palavra consagração é aqui extremamente importante em razão de sua referência ao sagrado. Em um mundo em que desapareceu o senso do sagrado, o juramento apresenta-se impossível, deixa de ter sentido e talvez seja este o ângulo desde onde haveria que se considerarem as perversões da instituição judicial das quais somos testemunhos hoje em dia.

Deve-se ter em conta que o testemunho se refere, sem dúvida alguma, ao histórico. Nem o matemático nem o físico enquanto tais podem ser testemunhos, o que se deve sobretudo ao fato de que aparecem, em certo sentido, como o lugar onde se revela certa verdade, verdade que, por sua vez, e alguma forma, tende a suprimir ou ao menos a relegar ao puramente contingente, esta espécie de meio ou de veículo que se necessitou em um momento determinado. Em troca, quando a testemunha intervém e continua sendo necessário enquanto testemunha, é ele quem fundamenta e dá seu peso ao testemunho. É um ser vivente que se intercala em determinado momento da história; sobrevive, ademais, a si mesmo, porém, sem deixar de ser ele: por isso – para citar o caso que nos interessa mais diretamente – o

testemunho do mártir continua operando depois do desaparecimento daquele que se ofereceu, o que quer dizer que o desaparecimento não foi absoluto, pois permaneceu algo; uma tradição oral, um escrito, algo que não é nem pode ser intemporal, mas que prossegue ou que talvez esteja chamado a ressurgir sob um eclipse. Notar-se-á, não sem razão, que inclusive a verdade descoberta pelo homem de ciência necessita de certo suporte material para incorporar-se e transmitir-se. Porém, idealmente – haverá quem diga que ficticiamente – se apresenta, contudo, como independente desse e de todo suporte.

Pode-se perguntar se não é possível dar testemunho e uma ideia, quer dizer, de algo que em si é intemporal; porém, tal coisa não parece possível senão na medida em que essa ideia tenha tomado corpo, por exemplo quando se viola a justiça na pessoa de um inocente que foi vítima de uma condenação iníqua. E aqui voltamos a encontrar um dado histórico concreto. O que luta ativamente para que se reconheça a inocência desse homem se comporta como testemunha. Creio que tenha que se declarar rotundamente que não se pode dizer outro tanto do filósofo ou do moralista que escreve um tratado Sobre a Justiça, a menos que isso lhe suponha o castigo que inflige o tirano àqueles que o desafiam. O que de novo nos leva ao histórico.

Deste conjunto de considerações bastante elementares, creio que podemos passar com relativa facilidade à importante ideia de que, na ordem que nos interessa, o da fé, não pode haver testemunho senão do Deus vivo. O Deus a que se referem quase sempre os teólogos, aquele cuja existência pretende demonstrar, não pode, portanto, dar lugar a testemunho algum e nessa medida diria que não interessa ao crente enquanto tal. Esse Deus, que em resumo é o que Pascal chama o Deus dos filósofos, se encontra em uma dimensão que não é e nem pode ser a da fé. Porém, queimando algumas etapas, chegaríamos a nos perguntar se o Deus vivo não é necessariamente um Deus que se encarnou e se não é precisamente a esta encarnação aos qual se refere, em princípio, o testemunho. Em concreto, poderíamos expressá-lo, *grosso modo*, assim: crer em um Deus vivo, se ao é cair na mitologia, consiste em dizer, não exclusivamente porém ao menos secundariamente, que, por exemplo, todo atentado contra a justiça ou a caridade na pessoa de meu próximo é ao mesmo tempo um atentado contra esse mesmo Deus, o que supõe uma relação totalmente concreta, ainda que muito misteriosa, entre esse Deus vivo e esta criatura que é meu semelhante. Se não admitimos isso, o que pretendia ser um Deus vivo ficaria reduzido de um golpe a uma ideia necessariamente inalterável contra a que não posso pecar. Notemos que este termo entra aqui de forma inevitável; ademais, está claro, que o mundo do testemunho, posto que seja o da liberdade, é também aquele no qual podemos negar-nos a dar testemunho, dar falso testemunho, etc., quer dizer, é o mundo do pecado.

Seguindo esta linha de pensamento, é perfeitamente compreensível que, no âmbito cristão, a testemunha não seja somente o contemporâneo de Cristo, no sentido cronológico do termo, ou quem recebeu diretamente seus ensinamentos; com efeito, o próprio da encarnação é o ser irradiante e, por isso, inclusive na atualidade, pode haver testemunhas de Cristo cujo testemunho apresente um valor não somente exemplar, senão propriamente apologético.

Contudo, este não é o momento de desenvolver seus corolários. O mais importante é compreender que nos encontramos ante a articulação de uma religião histórica com a qual não seria senão a religião em geral ou a fé em geral, para dizer a verdade é tão somente a condição prévia de uma espiritualidade concreta. Porém, deve-se ver com claridade que quando falo de articulação não se pode tratar, evidentemente, de uma relação analítica nem sequer de um encadeamento dialético. O filósofo que chegou à exigência de transcendência em toda sua plenitude, quer dizer, que não fica satisfeito com o que está no mundo nem ainda com o mundo mesmo considerado em sua totalidade – totalidade que, por outro lado, é sempre fictícia -, pode perfeitamente, contudo, permanecer fora de toda conversão a uma religião histórica determinada. Não é uma passagem necessária, porém devemos assinalar que tampouco é um ato livre no sentido em que se entende geralmente esta palavra. A conversão não pode deixar de parecer a quem, todavia, não se converteu como algo que depende de condições alheias à sua vontade, condições que, inclusive, são estritamente imprescindíveis. Não há aí senão um intervalo que não corresponde ao homem fechar por si mesmo. Antes que a conversão aparecerá a graça como uma potência incompreensível que talvez se dê, porém, que, também, pode não intervir. Isso se relaciona, ademais, com o fato de que uma religião histórica – e essencialmente devemos pensar no cristianismo – se apresenta quase inevitavelmente como objeto de escândalo para que, todavia, não se uniu a ela. Tudo o que se pode dizer é que, em última instância, o pensamento metafísico percebe a possibilidade de conversão, porém a percebe como algo que se encontra em dependência de condições que a liberdade por si só não pode instaurar. Sem dúvida conviria assinalar, como ampliação do que se disse acima, que a conversão é o ato pelo qual o homem está chamado a converter-se em testemunha. Porém, isso supõe que realmente teria que passar algo no qual pudesse reconhecer-se a ação do Deus vivo ou, inclusive, um chamado discernível ao qual ele teria que responder. Assim, pois, agora nos encontramos exatamente na articulação da liberdade com a graça e veremos como não é possível de nenhum modo ser pensadas uma sem a outra. Porém, ao mesmo tempo, deve ser evidente, havendo chegado a este ponto, que cometeríamos um erro se quiséssemos localizar tal conversão em um momento determinado da duração. O fato ou o acontecimento que designamos assim é somente o ponto de partida de certo movimento interior que deve continuar sem trégua. O erro mais grave que pode alguém que se converteu ser culpável é crer-se instalado, de uma vez por todas, em certo lugar

privilegiado desde o qual pode considerar com atenção condescendente as tribulações dos que, todavia, não se encontraram nesta espécie de “domicílio”. É precisamente a ideia de domicílio a que deve ser refutada aqui categoricamente. Aquele que se converteu, no único sentido da palavra, deve saber que neste âmbito nada pode ser adquirido definitivamente, que a recaída é sempre possível e que existe o risco de cair muito mais abaixo do que se achava no ponto de partida, pela profunda razão de que, se recai, deixará de beneficiar-se dessa espécie de isenção que vai unida à condição do incrédulo honesto.

Digamos, inclusive, que toda interpretação na linguagem do ter é aqui radicalmente falaz. Também se podem tirar conclusões a respeito da atitude dos crentes instalados em sua fé há tempos atrás até os novos convertidos. Antes de tudo, devem-se evitar tratá-los como neófitos que com sua adesão viriam a reforçar seu poder. Seria oportuno dar-se conta da extrema importância de certa delicadeza ligada a este ponto concreta, do qual já falamos. Quisera comparar tal delicadeza com os cuidados que deve ter o horticultor para assegurar-se do crescimento de uma planta mais frágil. Porém, aqui, paradoxalmente, o horticultor deve reconhecer-se a si mesmo como uma planta exposta a murchar por causa do tempo e do hábito. Por uma espécie de reversão admirável, deve entrar na escola do novo, porquanto a condição mesma deste último o imuniza por conta da condição mesma deste último o imuniza durante um tempo contra esse murchar-se. Desta maneira, realizar-se uma interação totalmente espiritual que tem suas raízes na caridade mesma, enquanto que esta é uma das perspectivas desde as quais o filósofo pode discernir melhor em que consiste uma igreja. A reflexão eclesiológica teria por objetivo fazer aflorar as implicações ocultas sob esse intercâmbio. Sem dúvida, permitiria que aparecesse, que se revelasse (no sentido em que falamos em revelar uma fotografia) a existência de um meio inteligível concreto fora do qual o que chamamos fé correria o risco de reduzir-se a uma disposição inconstante ou, inclusive, a um fenômeno aberrante que guardaria para os demais um caráter perigosamente problemático.

A partir de considerações como as vistas, haveria que intentar esclarecer a condição ou o *status* do filósofo que intenta pensa sobre a fé. O que se lhe pede, antes de tudo, é que se leve a sério ou, se se quer, que reconheça sua realidade, inclusive se com toda honestidade não pode dizer que se adere, pessoalmente, a tal fé ou por qualquer razão inscrita em sua natureza profunda refuta radicalmente a ideia de converter-se.

Não obstante, devemos prever uma objeção que ameaça em volver a questioná-lo: que valor tem, então, essa exigência à que deveria apegar-se o filósofo? Com que direito pode se beneficiar da fé com um prejuízo favorável em vez de olhá-la de frente com uma rígida neutralidade? Porém, esta mesma expressão, “prejuízo favorável”, parece acompanhar a um mal-entendido que é importante dissipar; somente se poderia justificar se o que se questiona fosse assimilável a uma hipótese. Com efeito, qualquer hipótese deve ser considerada pelo

filósofo com uma imparcialidade absoluta. Somente que esta ideia de assimilação deve-se refutar e, sem dúvida, não será inútil recordar brevemente porque. Recordemos o que se disse acerca da possibilidade e até a necessidade, de uma purificação, em semelhante âmbito. Porém, isso implica uma participação do sujeito que não é em absoluto concebível no âmbito do conhecimento propriamente dito. Agora, a hipótese não pode nunca ser mais que uma etapa prévia no caminho do saber. Não tem valor senão porquanto é suscetível de ser confirmada ou desmedida pela experiência. Pode-se assinalar que, enquanto em um como em outro caso, desaparece como hipótese. Porém, neste caso não se pode conceber nada semelhante e par entendê-lo basta recordar em que consiste o crédito que abro para o ser que amo. Seria absurdo dizer: admito como hipótese plausível que não em enganará. Se te amo, afirmo apoditicamente que não *pode* enganar-me. Desde logo, pode ser que me equivoque e que chegue a dar-me conta de meu erro, porém, isso não trocará realmente em nada o fato de que tive fé nesse ser, em um sentido que transcende toda suposição possível. Isto é incomparavelmente mais claro quando se trata do ser transcendente a quem precisamente me sinto inclinado a dar um crédito absoluto, quer dizer, incondicional e não se deve vacilar em dizer que minha fé será tanto mais autêntica quanto mais incondicional seja. Certamente – e nunca se insistirá demasiado nisso -, não deixaram de apresentarem-se circunstâncias que ameaçaram em fazer-me dançar; se o ser que mais quero no mundo me é arrebatado em circunstâncias incompreensivelmente violentas ou cruéis, sentirei a tentação de exclamar: “Se Deus existisse...!”, o que é o mesmo: “Se possuísse os atributos com que normalmente o revestimos, não seria permitido esta monstruosidade”. Porém, se caio nesta tentação, não revelarei ao mesmo tempo em que minha fé implica um condicionamento inconfesso? Deveria dar-me conta, se sou sincero, de que teria se ter dito antes: “Deus, acreditarei em ti tanto que me assegures o mínimo de conselho moral que necessito, põem não mais além”. Seria, pois, como se tivesse consciência de haver chegado a um pacto com Deus e como se o acusasse de havê-lo violado; mais profundamente, todavia, é como se dissesse: “... pareceria que esse trabalho tivesse sido violado por outra parte, porém, na realidade essa outra parte não existe, fiz um pacto com um ser imaginário, pois se fosse real não teria caído em semelhante felonia”.

O certo é que não há nada que possa, objetivamente falando, impedir que me abandone a essa espécie de indignação, e aqui aparece à plena luz o que dissemos sobre as relações entre liberdade e fé. Todos nós, se nos interrogamos com probidade, deveríamos reconhecer que ante um excesso de infelicidades estaríamos expostas a adotar uma atitude similar. E estaríamos tanto mais expostos na medida em que nossa relação com Deus não fosse uma relação viva, mas que se reduzisse a um conjunto de afirmações teológicas abstratas; sem duvida, não há nada que tais afirmações que tenha força suficiente para resistir o assalto do concreto convertido em rebelião e dor.Porém, quando a reflexão é positiva, quer dizer,

recuperadora, deve-se reconhecer que um ser verdadeiramente habitado pela fé encontrará, sem dúvida, não nele nem somente com seus recursos, mas com a ajuda mesma de Deus, a força para refutar essa tentação.

Poder-se-ia responder: “Essa fé profunda somente pode ser um dom de Deus. Que culpa tenho eu se não me foi dado esse dom?”. Parte-se uma vez mais de uma representação materialista, a de um aprovisionamento insuficiente; porém precisamente – e esta é um dos paradoxos centrais que devemos remarcar -, se a causa desta maneira de figurá-la estabeleço entre minha fé e eu mesmo o intervalo que me separa do que me limito a possuir, já não falo em realidade da fé nem da graça; substituo-as por puras ficções em vez de manter a unidade misteriosa e indivisível de liberdade e graça.

Deve-se agregar, desde logo,que tudo o que acabo de dizer está sustentado, e não somente confirmado, pela experiência que podemos ter da fé autêntica dos testemunhos que nos foi dado encontrar. Todos temos conhecido seres cuja fé resistiu a provas ante as quais houvera parecido natural que sucumbisse; e mais: se diria que sua fé sairia fortalecida de tais provas. Tais são os verdadeiros testemunhos. Apressemo-nos a assinalar que sempre temos a possibilidade de evitar ou recusar esses testemunhos humilhantes para nossa própria fé; faremos intervir, então, não sei que engano vital ao qual esses infelizes se aferrariam para poder viver. Se reconheço esses testemunhos em toda plenitude de seu significado, de alguma forma me converto eu mesmo em testemunha. Poder-se-ia, inclusive, dizer que se os reconhecemos é porque nós mesmos estamos animados, ainda que seja indistintamente, pela exigência à qual as testemunhas têm respondido de forma total.

É evidente que o adversário não se dará por vencido, nos replicará que somos culpáveis de um paralogismo ao remontar-nos do testemunho (considerado como efeito) à existência do ser que seria assim testemunhado. A resposta será sempre a mesma, pois esta objeção supõe a ideia fictícia de certa exterioridade do testemunho com respeito ao que testemunha. A ideia cristã de uma habitação de Cristo naquele que lhe é inteiramente fiel, ideia que corresponde exatamente na ordem religiosa à posição que intento definir no plano filosófico, implica a refutação categórica dessa representação puramente imaginativa. Assim como falei de fidelidade criadora na primeira série de lições, agora se trata do testemunho criador. Porém, todavia, deve-se insistir em que a criação não é jamais uma produção, que implica uma receptividade ativa e que deve rechaçar deliberadamente toda interpretação idealista neste caso.

Dirigimo-nos, pois, até a ideia de que uma teologia que não descanse sobre o testemunho deve ser considerada como suspeita, ou, mais exatamente, que não pode ter senão um alcance negativo cuja importância, por outro lado, não devemos subestimar. Talvez

possamos ilustrar isto voltando sobre a noção de prova tal e como temos apresentado nesta lição.

De novo temos que rechaçar a interpretação causalista; temos todas de perdê-las se nos imaginamos uma espécie de *magisterdominus* celeste que estabeleceria verdadeiros testes espirituais a submeter suas criaturas e talvez não seja inútil explicar as razões pelas quais tal concepção ofende à consciência religiosa. O motivo essencial me parece este: o examinador que institui os testes não trata aos seus sujeitos como a seres, mas como caos; em outras palavras, estamos aqui em presença de relações puramente abstratas entre um perito e seus informes. A paternidade, contudo, é outra coisa, exclui tais relações. O pai tem sempre a possibilidade de comportar-se como um mestre ou como um pedante, porém, neste caso existiria nele uma pretensão e uma suficiência que a paternidade deveria excluir. Ora, a relação entre o Deus vivo e o fiel deve conceber-se a partir do exemplo da paternidade. E inclusive poder-se-ia dizer que a paternidade humana se concebe sobre o modelo da paternidade divina e não o contrário, pois se trata da paternidade concebida em toda a sua riqueza. Para aclarar essas ideias basta comparar o pai da parábola do filho pródigo com o *pater famílias* romano. Na parábola a paternidade se apresenta no que chamaria toda sua plenitude supra-jurídica, pelo que se manifesta como divina, em oposição às simples relações de poder ou de direito, ou inclusive à simples pertença carnal que manifesta a história das sociedades humanas. Assinalamos que, inclusive, se na história pré-cristã ou extra-cristã descobrimos alguma ilustração de amor paternal como o que brilha na parábola, teria que ver nele unicamente as irradiações no espaço e no tempo dessa pura luz que se encontra no coração mesmo do evangelho.

Porém, se refutamos a ideia de prova como um procedimento utilizado por Deus, em que se converte seu *status* metafísico? Tal é uma questão sumamente obscura. Teremos que dizer, parece-me, que a circunstância – por exemplo, o acidente – não pode pensar-se senão como uma relação de certa cadeia de acontecimentos. Porém, isto é relativo a uma forma determinada de pensar o mundo, a qual se deve pôr um cuidado especial em despersonalizar-se ao máximo. Desde o ponto de vista metafísico mais profundo, sem dúvida o erro consiste em erigir esse modo de pensar em absoluto. Temos que nos reservar o direito a interpretar isto de outra maneira. Como disse antes, utilizarei um exemplo musical: posso, até certo ponto, levar a cabo a análise de uma partitura para orquestra sem que, no fundo, perceba o sentido dessa música; quero dizer que pode ser que *não me diga nada*. Resulta-me alheia ainda que esteja realizando sua descrição que, por outra parte, pode ser a mais minuciosa possível. Porém, ante o pensamento despersonalizado sobrevém o acidente em condições suscetíveis de ser reconstruídas, como pode sobrevir uma forte dissonância ou intervir bruscamente um novo instrumento; para o músico isso não tem nada de contingente, mas a expressão de uma

necessidade íntima à qual não se pode atribuir nenhum caráter propriamente lógico. Contudo, essa comparação é, todavia, muito periférica. Nossa situação no mundo exclui a possibilidade de que acedamos aqui sob um modo de compreensão dos acontecimentos que deixara aparecer intuitivamente seu sentido íntimo. Todo o restante, poderíamos dizer, sem vacilações, que à medida que nos aproximamos ao término aparente de nossa existência, somos cada vez mais capazes de perceber nossa vida sob uma luz que deixa transparecer o sentido oculto dos acontecimentos. Somente que esta luz não se nos revela senão enquanto nos distanciamos destes mesmos acontecimentos para adentrarmos cada vez mais profundamente em uma realidade que, sem dúvida, está além da vida, ainda que provavelmente somente se nos concede esta graça quando chegamos a desprender-nos de nós mesmos o suficiente para não crispar-nos com a espera ansiosa do que nos fica por viver, como se conta febrilmente o pouco dinheiro que ainda resta antes que desapareça por completo. Desde logo, aqui também aparece a oposição entre o ser e o ter. Porém, nos permitem todas estas observações progredir na compreensão da prova enquanto tal? Mostram, em qualquer caso, que pode e deve ser considerado desde diferentes perspectivas segundo que nos coloquemos no momento mesmo em que é vivida temporalmente ou se a vemos retrospectivamente. Quando chego ante a prova, quer dizer, ante algo que em princípio me parece que não é possível vivê-lo, pode, sem retroceder, tentar evitá-lo, ainda que seja mediante o suicídio. Também posso tratar de franqueá-lo, quer dizer, superar o obstáculo, o que suporia uma espécie de equivalente espiritual da adaptação motriz. Porém, quanto mais me introduzo integralmente neste ato ou neste conjunto de atos, mas deixo de experimentar a necessidade de raciocinar sobre a natureza de sua suposta causa.

Esse razoamento não tem nada a ver com a atitude religiosa,que seria inclusive contrária. O que não o quer dizer em absoluto que não necessite rezar, porém, tal oração se refere à ajuda sem a qual me parece que não chegaria a superar o obstáculo. Desde logo, se trato de formar-me uma imagem desta ajuda, não poderia deixar de pensar em uma causa adjuvante concebida. Com maior ou menor exatidão sobre o modelo das que experimento na vida cotidiana. Porém, o próprio da reflexão consiste em livrar-me dessa tentação. Talvez, é certo, essa mesma reflexão libertadora está sob a influência da graça; abandonado às minhas forças, talvez não poderia chegar a exercê-la em sua plenitude. Esta observação, que por outra parte não se apresentaria como uma proposição dogmática, aclara uso do pensamento filosófico mesmo. Observemos ademais que a retrospecção é sempre, em certo grau, filosofante e que também pode, ainda que por outros caminhos, superar o que chamaria a obsessão causal.

Em última instância tudo constitui uma prova para o filósofo; como não se sentir oprimido pela multiplicidade desconcertante de dados empíricos que deve ter em conta por temor a

proceder a simplificações arbitrárias? Contudo, é necessário ir mais longe. Existe uma coragem filosófica.

Indo mais longe, veremos que a filosofia está como submergida sob a variedade de aspectos que apresenta esse mal proteiforme que o pensamento especulativo teve sempre tanta dificuldade em reduzir à unidade, pois há um mal por privação, por falta de ser haveria de perguntar-se, seguindo a Kant e a Schelling, se não existe um mal positivo ligado a alguma perversão radical do querer. Neste terreno é duvidoso que possa progredir a reflexão, inclusive a mais especulativa, a menos que esteja como que imantada desde fora por algo que se encontra além dela mesma e que ela não possa explicar plenamente e nos encontramos, uma vez mais, com o nó inextricável de liberdade e graça que está no coração mesmo de todas estas meditações. Em troca, é a primeira vez que nos topamos de frente com o que se chamou, impropriamente, o problema do mal. Neste ponto temos que chegar a posições precisas, já que a questão religiosa, tal e como se apresenta a uma consciência moderna, seguramente não é separável de certa tomada de consciência do mal, não digamos que talvez necessariamente do pecado. Em princípio estabelecerei, sem comprometer-me a aclarar ulteriormente esta proposição, que o mal e a morte podem, em certo sentido, considerarem-se sinônimos. É certo que se pode imaginar um mundo atemporal em que a criatura, depois de ter utilizado todas as suas possibilidades, dormiria em paz para sempre; um mundo onde a eutanásia natural seria a regra e onde a morte deixaria de ser objeto de pânico. Não procuremos perguntar-nos se semelhante mundo é abstratamente possível. O que resulta seguro é que esse de livros infantis, com toda segurança, não é o nosso. Temos que reconhecer que o mundo no qual vivemos comporta possibilidades, aparentemente limitadas, de resíduos e destruição; um ser que se nos apresentasse como acabado e, inclusive, se estivesse habitado pela graça, não somente não estaria por isso imunizado contra os princípios da morte que atuam em nosso universo, senão que, pelo contrário, poderia aparecer mais ameaçado, mais vulnerável que os seres medíocres, como se alentasse com sua própria perfeição a hostilidade ativa de alguma potência adversa. Disse *como* pois, com efeito, se trata de uma interpretação mitológica que não pode subscrever sem cair no maniqueísmo. Porém, tem uma aparência relativamente consistente que talvez não devamos perder totalmente de vista e que voltaremos a encontrar na próxima lição a propósito do histórico e do transitório.

NONA LIÇÃO: A MORTE E A ESPERANÇA

Iniciaremos o trabalho, talvez impraticável, de querer construir nada parecido a uma ontologia da morte. Deve-se admitir, ademais, que tais palavras chocam-se entre si e o que temos dito sobre o ser basta para mostrar a razão. Se a morte pertence de alguma forma à vida poder-se-ia dizer que é neste rosto que não se volta até nós. Porém, qualquer que seja a realidade última que poderia se ocultar sob esta máscara terrível, não é menos certo que, para o ser humano que sou, essa pretendida máscara não é somente uma máscara e o surpreendente erro que comete que comete certo espiritismo consiste indubitavelmente em negar à morte sua seriedade, esse valor ao menos definitivo que funda o trágico e sem o qual a vida humana não é mais que um espetáculo de marionetes.

Um erro simétrico, porém, mais grave e com muitas mais consequências, consiste em afirmar dogmaticamente o caráter último da morte. Voltaremos sobre isso longamente, pois este erro – que, sem dúvida, em sua origem é mais que um erro, um pecado – parece encontrar-se na raiz dos males mais terríveis que sofre a humanidade contemporânea.

Entre esses dois erros temos que abrir um caminho que não estará menos repleto de obstáculos que os que temos seguido até agora. Entre esses erros inversos existe também algo mais que um caráter complementário: uma conexão direta; por um lado, aquele a quem se ofereceu o consolo fácil de um espiritismo pseudo-religioso se expõe a recair a continuação em uma desesperação sem recursos; por sua vez, essa desesperação é tão intolerável que, fora de uma religião digna de tal nome, corre o risco de incitar o ser humano a buscar não importa que refúgio mediante práticas que com frequência são muito grotescas. Porém, deve-se recordar com maior ênfase, para não cair em uma cegueira que, se não é covardia, que as possibilidades de desesperação nos rodeiam por todas as partes; diria, inclusive, que se elevam em nosso caminho como a vegetação luxuriante e maléfica de uma floresta encantada. Isso sempre foi certo, porém, o é de maneira mais ostensível na época atual do que tem sido nunca em qualquer outro período da história e talvez conviesse perguntar-se porquê.

Ainda que neste caso a pergunta *por que* é um pouco ambígua. A verdade, não creio que seja possível de nenhuma maneira situar-nos em uma perspectiva providencialista e perguntar-nos a que desígnio superior corresponde esta aparente multiplicação. Não cabe dúvida de que haverá quem a veja como a realização de alguma profecia de tal ou qual livro sagrado, o Apocalipse, por exemplo; porém, nossa perspectiva não contará com tais escritos, com tais revelações. Tudo o que em rigor nos é possível fazer e com a maior circunspecção, é preparar algo assim como o lugar em que, segundo alguns, poderiam ter lugar semelhantes profetas. O que salta aos olhos é que à medida que as condições sociais existentes levam não

somente a considerar, senão de fato a tratar aos homens como se fosse massa, quer dizer, como agregados cujos elementos haveriam de substituir-se uns aos outros segundo as vicissitudes temporais, se faz mais difícil ter presente os caracteres de unicidade e dignidade inalienáveis vistos no passado como os atributos da alma humana criada à imagem de Deus. Nem sequer seria suficiente dizer que estas características se vão perdendo progressivamente de vista; são, se me permitem dizer assim, ativamente negados. O homem pode terminar por persuadir-se de que está em condições de demonstrar, devido ao seu comportamento, que não é tal como os teólogos o têm definido.

Se refletimos, veremos que agora nos encontramos em um verdadeiro círculo vicioso. Quanto menos se pense aos homens como seres, no sentido que temos intentado definir antes, maior será a tentação de tratá-los como a máquinas suscetíveis de oferecer certo rendimento; se tal rendimento é a única justificação de sua existência, terminarão por não ter mais realidade que esse mesmo rendimento. E esse caminho leva diretamente aos campos de trabalhos forçados e aos fornos crematórios. Prestemos atenção a um paradoxo, no qual não creio que nos vamos deter muito: teoricamente poder-se-ia supor que, a partir do momento em que a maioria dos homens de uma sociedade determinada deixam de crer em uma vida de ultra-túmulo, a vida terrena teria mais valor a seus olhos e se converteria em objeto de um respeito acrescentado. *Porém, de fato não ocorreu nada semelhante, senão ao contrário*. A vida terrestre aparece cada vez de maneira geral como uma espécie de fenômeno sem valor, sem justificação, o que dá lugar a muitas manipulações que, em outro contexto metafísico, se teriam considerado sacrílegas.

A reflexão chega, desta maneira, a descobrir uma articulação extraordinariamente estreita entre o juízo metafísico propriamente dito (ou, se se prefere, uma *Weltanschauung* que desde logo permanece sempre relativamente indistinta) e um modo de comportamento desumanizante que não pode generalizar-se em um mundo cada vez mais submetido à exigência tecnocrática. Por isso se cria, para os espíritos que perderam progressivamente toda capacidade de reflexão, e que nem sequer suspeitam o que pode ser a fé, um sistema de aparências de uma consistência tal que verdadeiramente se converte em realidade. Com isto quero dizer que de alguma forma se consolida cada vez mais a si mesmo e chega a apresentar um caráter intimidante de irredutibilidade. A generalização da escravidão, sob qualquer forma que se manifeste – ou formas desigualmente monstruosas, e está claro que os países totalitários não possuem o monopólio desta situação -, é, sem dúvida alguma, o fato sobressalente de um mundo livre da morte. E ao dizer “livre da morte” me refiro ao fato de que é incapaz de resistir ao poder fascinante que exerce a morte naquele que chega a considerá-la como se fosse a última palavra.

Objetar-se-á, por certo, que aqueles que negam com maior resolução a imortalidade pessoal se erigem em arautos de um porvir glorioso que não será o do indivíduo, mas o de uma espécie ou de certa sociedade divinizada: a Alemanha nazista ou a Rússia soviética. Não se pode negar que para uma infinidade de oprimidos e militantes esse porvir não tenha sido uma levedura extremamente poderosa, não que o haja, literalmente elevado por cima de seu miserável destino na terra. Como disse em outro lugar, também haveria que alcançar, por uma espécie de simpatia iluminadora, o que poderíamos chamar a cara oculta do sacrifício. Pois ao final, se nos atemos às aparências externas, não se pode refutar ao que opina que é absurdo que um homem sacrifique sua vida para preparar o advento de um mundo que ele não verá. Porém, tudo o que temos dito antes sobre a fé nos preparou para entender que esta é infinitamente mais que um estado de consciência e que em nenhum caso se pode reduzir ao confuso sentimento ou à imagem, mais confusa todavia, que se pode ter aquele a quem foi dado participar dela. Enquanto que o crente está perpetuamente além de si mesmo, e *por si mesmo* há de entender o que chamaria sua equipe imaginativa. Para pôr um exemplo muito simples, o homem que se sacrifica por seu filho está possuído na realidade por uma fé cujo conteúdo em princípio não tem que elucidar; é uma fé que se refere a certa unidade suprapessoal entre seu filho e ele. Em resumo, diria que está convencido, inclusive sem sabê-lo – e talvez essencialmente sem sabê-lo -, de que não desaparecerá, senão que, pelo contrário, sobreviverá nessa criança. E estas palavras deveriam tomar-se em um sentido por sua vez misterioso e preciso. Pois isso deve querer dizer participar, segundo modos de existência que não imaginamos em detalhe, desta realidade pela qual se tem imolado. O sacrifício não pode justificar-se nem sequer simplesmente pensar-se, senão desde o ponto de vista de uma ontologia fundada sobre a intersubjetividade; de outro modo, é um engano, uma mentira. Com efeito, há de se dizer da forma mais categórica possível, ainda quando se escandalizem certos semi-agnósticos aos quais faz falta refletir ou que em muitos casos não tocaram o fundo da experiência humana, que é no terreno da imortalidade onde se situa a opção metafísica decisiva.

Quase não vacilaria em dizer que se realmente os humanos – deixemos agora de lado a questão muito mais obscura que se pode apresentar para o resto dos seres vivos – devem considerar-se unidos entre si por relações de simples sucessão, aparecendo para logo desaparecer em uma espécie de interminável jogo de extermínio, a frase de MacBeth deverá ser considerada a verdade literal e não se poderá opor ao niilismo mais que frases cuja inanidade se revela tão pronto como o homem se encontra em presença, não digamos de sua própria morte – pois na maioria dos casos é mais fácil de aceitar o que se crê – senão na do ser amado. Inicialmente direi que esse é o ponto sobre o qual, no congresso de 1937, me encontrei em oposição irredutível com o homem que era, então, o melhor representante do

idealismo crítico na França, Léon Brunschivicg; e em vários países pude comprovar que a recordação desta discussão tão profundamente significativa ficou gravada na memória dos ouvintes. Como ele me acusava, aliás, muito cortesmente,de dar muito mais importância ao fato de minha própria morte que ela à sua, respondi-lhe que a questão se apresentava de modo muito distinto e exclusivamente no plano do amor.

No mundo em que, sob a opressiva influência da técnica, desapareceram as relações intersubjetivas, a morte deixaria de ser um mistério para converter-se em um fato brutal, como a destruição de qualquer aparato. Porém, precisamente esse mundo deserto para o amor não é o nosso, todavia não é o nosso e depene de nós que jamais seja o nosso, ainda que vejamos como se constitui, cada vez mais poderosa, a coalizão de forças conscientes e maléficas – maléficas porque são conscientes -, que parecem haver-se assinalado por finalidade desse mundo sem alma. Assinalarei – o que por outra parte é evidente – que para uma fé digna de tal nome, um mundo sem alma somente se pode representar como a experiência totalmente sacrílega de uma vontade de des-criação. Talvez em função desta ideia de des-criação – cuja análise detalhada conviria realizar – poderia compreender-se melhor o que estabeleci como uma espécie de postulado o final da lição anterior, quer dizer, a identidade entre o mal e a morte.

Não negarei que estas perspectivas podem parecem desconcertantes, apesar de que concordam com as que temos adotado desde o começo de nossas investigações. Contudo, temos de ter em conta uma objeção que em primeira instância pode parecer ruinosa: como pode falar-se aqui de opção, quando se trata de uma questão de fato? Ao que parecem, dizem que o mundo moderno optou pela morte, porém, não haveria que se dizer que, sob a influência de uma ciência positiva, por uma parte, e talvez também de uma filosofia que em geral se pode qualificar de criticista, por outra, os espíritos mais lúcidos se vêem obrigados a relegar ao imaginário os sonhos do além em que se refugiam nossos avós? Há quem assinale, desde outro ponto de vista, que lhes pareceria excessivamente imprudente ligar a sorte da religião à crença em um fato tão problemático e improvável como a supervivência; não somente imprudente, senão, inclusive, espiritualmente ilícito, pois a preocupação de sobreviver é, todavia, egocêntrica, enquanto que toda religião que se respeite a si mesma encontre seu centro em Deus e somente em Deus.

Temos que examinar cuidadosamente dois pontos de vista expostos e tratar de aclarar as confusões que se encontram na origem de semelhantes objeções.

Em primeiro lugar, é legítimo dizer que imortalidade é ou um fato ou uma simples quimera? É admissível neste caso a oposição entre o real e o imaginário que domina os juízos que fizemos sobre o mundo empírico? Pode-se comparar a crença na imortalidade com um simples espelhismo? O certo é que para pretender tal coisa seria necessário não haver

entendido nada do que temos dito acerca da fé e acerca do que não pode deixar de ser quando é autêntica.

Tratemos de ser o mais concretos possível. De início recordarei esta frase de um de meus personagens: “Amar a um ser é dizer: tu não morrerás”. Porém, qual podem ser o sentido exato ou o alcance de tal afirmação? Seguramente não se reduz a um desejo, a algo optativo; mas apresenta o caráter de uma seguridade profética. Porém, que garantia respalda semelhante seguridade? Desde a perspectiva do empirista ou do positivista não pode por menos que julgar-se absurda, pois, não está, com efeito, em contradição formal com o dado pela experiência? O ser que amo está exposto a todas as vicissitudes a que estejam submetidas às coisas e, indubitavelmente, enquanto que participa da natureza das coisas, está sujeito à destruição. Contudo, devemos ter cuidado: todo o problema – muito obscuro, é certo – consiste em saber se essa destruição pode alcançar aquilo pelo qual este ser é verdadeiramente um ser. Agora, ta é a qualidade misteriosa que está presente em meu amor. Por outra parte, admito que o termo qualidade resulte aqui inadequado, porque a qualidade é um predicado e, como temos dito com frequência, a ontologia transcende toda lógica predicativa; mais que em nenhum outro lugar, a linguagem se dá aqui seletiva a si mesma. Reconhecemos plenamente que o ser que amo não é somente um tu, senão que em primeiro lugar é um objeto que se apresenta ante meus olhos e sobre o qual pode realizar todas as operações cuja possibilidade está inscrita em sua condição de agente físico. É um *isto* e nesta medida é uma coisa; enquanto que *tu*, pelo contrário, escapa à natureza das coisas e nada do que possa dizer sobre estas pode concernir, não pode concernir a ti. Desde logo, isto dá lugar a grandes dificuldades. Não restabelecemos, em condições precárias e perigosamente equivocadas, a distinção tradicional entre o *noúmenon* e o *fenômeno*? Não nos limitamos a dizer que somente o *fenômeno* está submetido à destruição, enquanto que o *noúmenon* é indestrutível? Por semelhante interpretação implica a mais grave ignorância acerca do que acabamos de dizer. O *noúmenon*, com efeito, é, todavia, um *isto* e sempre poderíamos perguntar-nos se não será uma pura ficção elaborada pelo pensamento abstrato a partir dos dados empíricos. Não é desde um ponto de vista noumenal, creio,como se pode afirmar a indestrutibilidade do ser amado, senão a partir de um laço que não é o de um objeto. A seguridade profética de que falei antes poderia formular-se com bastante exatidão assim: sejam quais forem as trocas que sobrevenham no que tenho ante meus olhos, tu e eu permaneceremos juntos; os acontecimentos ocorridos, pertencentes à ordem do acidental, não podem tornar caduca a promessa de eternidade incluída em nosso amor.

Contudo, como não nos dar conta de que a ideia de semelhante implicação se expõe também a suscitar objeções muito graves? Inclusive se concedemos que o ato mediante o qual os seres que se amam se unem entre si, envolva uma exigência de perenidade, que é o que

nos permite afirmar que tal exigência fica satisfeita em certo fundo do real que se oculta ao nosso olhar?

Em primeiro lugar, talvez se pudesse observar que esta noção de um fundo é como o resíduo de um realismo que é, todavia, tributário, até certo ponto, da ideia confusa de uma materialidade na qual o espiritual se inscreveria em sulcos duradouros, como os que produzem uma agulha na superfície da cera. Porém, na realidade, o que devemos abordar aqui é o *status* metafísico da esperança; da esperança tomada em seu caráter específico, enquanto que se opõe ao desejo.

Contudo, talvez convenha antes a segunda objeção, aquela formulada em nome de uma concepção teocêntrica da religião.

Trata-se de saber se se pode dissociar radicalmente a fé em um Deus concebido em sua santidade, de toda afirmação referida ao destino da unidade intersubjetiva tomada pelos seres que se amam e que vivem uns para os outros. O que realmente importa, com efeito, é o destino dessa unidade e não o de uma entidade isolada e fechada em si mesma. Tal é o que, mais ou menos explicitamente, consideramos ao afirmar nossa fé na imortalidade pessoal. Trata-se, pois, de reconhecer se posso afirmar a esse Deus santo como capaz de ignorar nosso amor, de tratá-lo como acidental ou insignificante ou, inclusive, de querer sua destruição.

Está claro que, desde qualquer perspectiva panteísta, a primeira hipótese resulta perfeitamente plausível. Porém, é que, desde esta perspectiva, Deus é simplesmente naturalizado. A noção mesma de panteísmo, desde o ponto de vista em que nos encontramos, não pode deixar de provocar a maior desconfiança, pois, como temos visto, e nunca se insistirá demasiado sobre isso, a categoria mesma de totalidade é rigorosamente inaplicável ao espiritual. Agora, todo nosso esforço constituiu uma filosofia do espírito. O Deus vivo, que é o da fé sempre que esta não degenere em opinião ou superstição, somente pode ser espírito, sem que, por outra parte, esta fórmula deva interpretar-se em um sentido propriamente idealista. Em última instância, todas estas meditações estão orientadas a um realismo do espírito e deve-se assinalar que estas palavras somente podem ter pleno sentido à luz da intersubjetividade, quer dizer, do amor. Porém, pode-se conceber que um Deus que se oferece a nosso amor se levante contra esse mesmo amor para negá-lo, para aniquilá-lo? Certamente poderia se fazer valer da incomensurabilidade absoluta entre o que em essência é infinito e o que pertence ao mundo do criado e desde esta perspectiva talvez nos inclinemos a emitir o juízo mais duro, mais depreciativo, sobre o que denominaremos os amores particulares. Porém, não implicará isto uma confusão, dado que ao emitir tal juízo não se chega a liberar tal juízo da consideração do *isto*, quer dizer, da coisa? Agora, deve-se declarar com a maior ênfase possível que o amor humano não é nada, que se nega a si mesmo, se não está repleto de possibilidades infinitas. Porém, isso não implica um significado extremamente preciso; quer

dizer, exatamente, que se tal amor se centra em si mesmo, se degenera em um narcisismo de dois, se transforma em idolatria e pronuncia sua própria sentença de morte. Uma vez mais, a distinção bergsoniana de *fechado* e *aberto* deixa ver sua inesgotável fecundidade. A noção de casal, que tem dado pé a tanta má literatura, revela-se aqui perigosamente ambígua, pois precisamente o casal corre sempre o risco de provocar uma espécie de complacência de si mesmo que o transforma em um sistema fechado. Porém, desta forma revela que não é de Deus; a sobrevivência egoísta que reclama poderia não ser mais que um objeto de desejo e, portanto, não se beneficiaria do *status* de esperança a que lhe fiz alusão.

Assinalaria, ademais, que, desde o ponto de vista de uma doutrina da intersubjetividade, não vemos nenhuma razão, seja qual for, para assinalar um valor exclusivo à relação formulada pelo homem e a mulher unidos em matrimônio. Uma amizade,*a fortiori*, uma relação filial também podem ser caminhos que levem além do que podemos chamar o horizonte terrestre. De início indicarei que não tem o menor sentido assinalar um caráter *literalmente* supraterrestre a esse invisível onde o destino intersubjetivo está chamado a continuar-se e a cumprir-se. Sem dúvida, é muito mais razoável admitir que se a palavra *além* tem um sentido, como temos que afirmar, não designariam outro lugar no qual se entra quando se sai deste. Seria melhor pensar, seguindo as indicações que figuram, por exemplo, nas obras de Stewart White, que o que chamamos impropriamente o além consiste em um conjunto de dimensões ou perspectivas desconhecidas de um universo do qual não apreendemos senão um aspecto acorde com nossa estrutura psicofísica.

Um pensamento “aberto” está, em essência, orientado até esse desconhecido. Ainda que desde logo se possa produzir uma lamentável confusão entre o que poderíamos denominar a vontade de exploração, cujo movimento poderia ser certa curiosidade, e a esperança propriamente dita. Não vacilaria em admitir que somente denunciando esta possível confusão possamos chegar a traçar a linha de demarcação indispensável entre o âmbito metafísico e a ordem do religioso. A curiosidade, com efeito, não pode separar-se do desejo e em várias ocasiões assinalei a necessidade entre desejo e esperança. É um ponto tanto mais digno de atenção quando Spinoza, em sua *Ética*, ao opor temor e esperança, ao tratá-los como se fossem antiéticos, parece ter cometido precisamente o erro que creio que devo revelar aqui. Na realidade, o desejo e o esperança se situam em regiões totalmente diferentes da vida espiritual. O contrário da esperança não é o temor, mas um estado de abatimento que se pode apresentar sob formas psicológicas muito variadas. Porém, de forma geral podemos dizer que é o estado de um ser que não espera nada de si mesmo, nem dos demais, nem da vida. Nada há nisto que recorde ao temor; trata-se mais de uma imobilização da vida que, por assim dizê-lo, se congela. Também pode ocorrer que o ser humano se compraz neste estado e isso

precisamente é o que observamos em certos niilistas contemporâneos. O temor, em troca, está unido a uma espera, como o desejo.

Porém, então, em que consiste a diferença entre desejo e esperança? Poderíamos precisá-lo se recordamos que a esperança e considerada uma virtude pela ética cristã, igualmente como a fé e a caridade. Como é isto possível? Em primeiro lugar, se poderá observar que a esperança está familiarizada com a coragem. Porém, de que coragem se trata? Porque, com efeito, essa é uma noção muito mais ambígua do que habitualmente cremos. Como disse um de meus personagens, podemos ser valentes ante o sofrimento, inclusive ante a morte, e não sê-lo ante o juízo, quer dizer, ante a ideia que os demais podem fazer de nós. Poder-se-ia dizer que, em qualquer caso, o próprio valor é afrontar. Porém, no caso que nos ocupa, afrontar é de alguma forma negar ou, mais exatamente, *néantiser*, para empregar uma palavra criada por Sartre e que praticamente não possui equivalente: significa, em resumo, tratar algo ativamente como se não fosse ou não contasse. O soldado que desafia a morte se comporta como se não a tivesse em conta. E há nisso um matiz sutil que deve resultar. O valor não consiste em absoluto em fazer-se ilusões sobre uma situação dada, senão que, pelo contrário, alcança sua plenitude quando existe a maior lucidez possível. De início nos inclinaríamos a dizer que aqui se trata de uma negação referida ao valor e não à existência. Contudo, já podemos pressentir que a oposição entre a existência e valor não pode considerar-se absoluta. E, no fundo, tal é a oposição que transcende a esperança, que, inclusive, em certo sentido, nega. Aquele que espera a chegada de um mundo onde reina a justiça não se limita a afirmar que um mundo semelhante é infinitamente preferível a um mundo injusto: proclama que esse mundo será, e nesse sentido a esperança é profética. E assim vemos mais distintamente em que consiste o valor, que é o ponto de apoio da esperança.

Refletindo no curso da última guerra sobre suas características e evocando a trágica condição dos prisioneiros, cheguei a perguntar-me se, em última instância, a esperança não podia considerar-se sempre como uma reação ativa contra um estado de prisão. Talvez não sejamos capazes de esperar, senão na medida em que nos reconheçamos antes de tudo como cativos e, por outro lado, essa servidão pode apresentar-se sob aspectos muito diversos, tais como a enfermidade ou o exílio. (Compreende-se, então, por que em certos países onde a técnica social está muito desenvolvida, onde todos têm assegurado certo conforto, a esperança murcha e com ela toda a vida religiosa. A vida se imobiliza e por todos os lados se estende uma dor invencível). Assim, pois, a esperança iria unida, de certa forma, com o trágico. Esperar é ter dentro de mim a íntima segurança de que, sejam quais forem as aparências, a situação intolerável em que me encontro não pode ser definitiva, deve haver uma saída. Porém, aqui são indispensáveis algumas observações complementárias.

Em primeiro lugar, e talvez isso seja o essencial, tal seguridade não pode ser aplicada simplesmente à morte. O ser que espera se encontra interiormente ativo, ainda que não seja fácil definir a natureza de tal atividade. Parece como se outra vez fosse a intersubjetividade a qual nos dá a chave do enigma. Recordemos a experiência daqueles que, em um território provisoriamente submetido, persistiram em esperar a liberdade. Esperar não é somente esperar para si, é difundir essa esperança, é manter certo resplendor ao redor de si mesmo. E temos de ir mais longe: provavelmente esta é a única condição para que cada um consiga guardar viva a esperança no fundo de si. Porém, como já temos visto, a realidade pessoal de cada um é em si mesma intersubjetiva. Todos encontramos dentro de nós outro eu inclinado a abandonar-se e desesperar-se, de forma que em sua própria cidade interior deve despregar os mesmos esforços que na chamada zona exterior, na qual se encontra em contato com seu próximo. O enfermo que espera não deseja simplesmente curar-se, não se limita a dizer “quero curar-me”, senão que se afirma a si mesmo “te curará” e é com esta expressa condição como uma esperança semelhante pode em alguns casos converter-se em um fator real de cura certa que se objetará que se trata de uma pura e simples auto-sugestão e seguindo a ofensiva se declarará que tal auto-sugestão não muda de natureza quando se prolonga ao exterior. Porém, aqui haveria de fazer aflorar os postulados de quem trata de auto-sugestão com esse tom depreciativo. De fato, opõe algo assim como uma operação, simplesmente ilusória, diria que como uma automistificação, a qual seria um processo real que se leva a cabo de forma autônoma; e ainda teríamos que observar que, inclusive ao falar de auto-sugestão, se atribui certa eficácia empírica a esta depreciada operação, de modo que teríamos direito a perguntar como se pretende dar conta dessa mesma eficácia, de sua implantação no real.

Porém, não dissemos nada ainda. Na medida mesma em que a ideia de sugestão é uma ideia distinta, resulta muito duvidoso que responda à realidade que estamos considerando. A auto-sugestão, em resumo, consiste em crispar-se sobre uma representação; quase pode conceber-se como uma contratura psíquica. Em troca, a esperança apresenta os caracteres de uma distensão, supõe um tempo aberto, por oposição ao tempo fechado da alma contraída; porém, parece que isto somente se aclara em função da noção que tomamos da esperança e voltamos a nos encontrar em um novo contexto o que já dissemos sobre a conversão, pois esta parece consistir na etapa, até certo ponto incompreensível, do tempo fechado ao tempo aberto. Por outra parte, se poderia mostrar que esse tempo fechado não é necessariamente o da desesperança em que não se vê nada ante si e que não espera nada de ninguém, senão o do nome encerrado no círculo de suas obrigações cotidianas, do qual poderíamos denominar uma rotina cega. Pode ser que esteja desesperado, porém não sabe; não será consciente de sua desesperação senão quando se afasta o suficiente dessa esteira para vê-la.

Contudo, pode haver quem não domine sua impaciência e nos pergunte o que é esta esperança e a que se refere: a uma solução terrena de nossas dificuldades? Ou, pelo contrário, a um desenvolvimento do invisível que poderia começar pela morte? Porém, em primeiro caso a esperança se expõe a sofrer seu cruel desmentido e, em segundo, desemboca no inverificável. Sempre se poderá ver como uma simples mistificação ou inclusive como uma verdadeira impostura.

Parece-me que, em primeiro lugar, devemos responder que esperar não é *esperar que...*, enquanto que desejar sempre é *desejar algo*. Escrevi em alguma parte que a esperança é como a tela da qual é feita nossa alma. Porém, não seria possível que a esperança fosse outra maneira de chamar a exigência de transcendência ou, inclusive, essa mesma exigência, enquanto que é o ponto de apoio secreto do homem itinerante? Alegar-se-á que a esperança assim concebida se confunde com a vida mesma? Porém, tenhamos cuidado: a mesma ideia de vida é ambígua. Pode designar um simples processo que dê lugar a descrições e análises. Até os seres humanos podem reduzir-se a uma condição em certo modo vegetativa: biologicamente falando, vivem, porém, espiritualmente estão mortos.

Contudo, nos encontramos agora frente a um paradoxo; quero dizer, ao menos no que concerne ao homem, a vida, inclusive se está diminuída e de alguma maneira degradada, ao aparecer conserva certo caráter sagrado sem o qual não haverá nenhuma razão para não considerar legítimos os procedimentos aos quais pretendem recorrer os partidários da eutanásia ante uma enfermidade incurável. Parece-me que os protestos que despertam tais procedimentos na maior parte dos seres civilizados devem considerar-se um sinal de alarme cujo fim é reter-nos em uma pendência pela qual o homem contemporâneo está exposto a deixar-se cair. Trata-se precisamente do chamado à consciência do elemento sagrado que pertence a toda existência humana. Poder-se-á sustentar, desde logo, que nesse solo há uma questão de sobrevivência e que a razão deve pôr em evidência o caráter antiquado dessa consciência do sagrado. Ademais, aqui nos encontramos em presença de uma opção radical. Porém, o que a reflexão nos permite ver distintamente é que, se essa consciência se debilita, abre-se o caminho para os mais terríveis abusos. Assim, pois, temos de confessar que estamos em presença de certo absoluto que devemos reconhecer, por forte que seja a tentação de refutá-lo.

De tudo o que foi dito destaca-se o fato de que devemos constatar a profunda ambiguidade do que chamamos vida e ao mesmo tempo proclamar, em uma obscuridade quase total, a incompreensível que havia de dissociar. Parece-me que a forma menos inadequada de interpretar esta unidade é fazê-lo como expressão de um do divino. Porém, talvez devamos atribuir a esta interpretação um alcance sobretudo negativo; é, antes de tudo, o rechaço de uma representação objetivante, ainda quando a linguagem que nos vemos

obrigados a utilizar parece levar consigo inevitavelmente os traços de semelhante representação.

Também poderíamos recorrer a um mito como o da fênix e dizer que toda vida contém em si uma promessa de ressurreição. O ato pelo qual suprimo, ainda quando seja motivado, talvez implique a sacrílega pretensão de interromper certo ciclo ou inclusive a vontade de pôr-lhe um fim definitivo. Matar é, em primeiro lugar, querer suprimir, é tratar como se estivesse sujeito à destruição aquele que talvez seja indestrutível; assim, pois, trata-se verossimilmente de um ato por sua vez sacrílego – deve-se repetir – e profundamente absurdo. E talvez esta via se veja mais claramente de que forma a esperança se relaciona com a vida, considerada não em suas manifestações, mas em sua essência, que poderia ser certa perenidade. Um mundo como o nosso, no qual se generaliza o assassinato e chega a proporções apenas críveis, um mundo que parece fundamentalmente criminalizado, e necessariamente cada vez mais impermeável à esperança. Isso pode parecer-lhes a alguns um truísmo e a outros um paradoxo quase insustentável. Agora somente convém insistir sobre este segundo ponto.

Aparentemente, nos países totalitários, que são a norma hoje em dia, se pretende que exista a obrigação de sacrificar gerações inteiras para assegurar a instauração de uma sociedade justa. Porém, então, não está a esperança ao seu alcance? Deve-se dizer, a respeito, que em tudo isso subjaz uma imensa mentira e que é a desesperação a que se apresenta sob a máscara da esperança; e precisamente esta é a máscara que se deve arrancar. Uma vez mais devemos reconhecer aqui a existência de conexões secretas que, para dizer a verdade, sempre podemos romper, porém sem que essa ruptura anule o valor mesmo que se pretende salvar isoladamente. Um porvir humano edificado sobre o extermínio deliberado de milhões de indivíduos não estar senão corrupto em seus princípios e devemos rechaçá-lo com todo o nosso ser. Que há de se entender exatamente por este rechaço? Não se trata em absoluto de articular profissões de fé ou firmar manifestos, pois isso são somente gestos. O que devemos rechaçar é a cumplicidade ainda que seja silenciosa; o que quer dizer que nossa ação deve situar-se em uma dimensão totalmente diferente.

Na lição que concluirá esta segunda série tentaremos precisar o que pode e deve ser essa dimensão e mostraremos que atualmente consiste, para o homem, em encontrar o sentido do eterno e opor-se a todos os que pretendem orientar sua vida em função de um pretendido sentido da história.

DÉCIMA LIÇÃO: CONCLUSÃO

Nesta última lição gostaria de poder reunir, como em um final de sinfonia, os principais temas que vimos ao longo do ano passado e neste. Por outra parte, não quero contentar-me em levar a cabo a uma espécie de recapitulação, senão promover, se me permitem dizê-lo assim, estes temas de maneira tal que cada um de vocês possam reconhecer a importância que tem em sua própria vida.

Aqui abrirei um parêntese. Houve períodos na história nos quais quem escutava as lições de um filósofo podiam fazê-lo em uma atmosfera de serenidade; podiam considerar assegurada sua existência, claro que não contra os acidentes a que se expõe toda vida individual, porém se ao menos contra os grandes cataclismos históricos que, por uma estranha ilusão óptica, pareciam pertencer ao passado. Assim ocorreu, por exemplo, durante grande parte do século XIX. Porém, nós nos encontramos em uma situação diametralmente oposta. Sem ânimo de profetizar ou simplesmente de abandonarmo-nos a um fatalismo que por minha parte considero ilícito, culpável, reconheçamos que há grandes probabilidades de que nos vejamos frente a catástrofes todavia mais terríveis, mais desarraigantes que aquelas das quais muitos de nós temos sido testemunhas desde um quarto de século. No que a mim diz respeito, não admito – e já se podia dar conta disso – que o filósofo tenha não a possibilidade, senão o direito de fazer abstração de uma situação que não duvidarei em chamar escatológica. Pois ainda quando não subscrevamos a ideia propriamente apocalíptica segundo a qual haveríamos entrado nos últimos tempos – os que precederão ao final do mundo e à volta do Senhor -, ao menos temos razões para pensar seriamente que, se tal catástrofe se produz, colocará término a uma era histórica fora da qual nos resulta muito difícil e até quase impossível, imaginar que poderá passar-lhe ao homem.

Em tais condições é perfeitamente legítimo perguntar-nos que classe de auxílio podemos esperar encontrar no tipo de filosofia cujos caracteres essenciais tratei de mostrar-lhes ao longo destas duas séries de lições. Esta é a questão fundamental ao redor da qual gravitaria o que vou desenvolver na continuação e acreditarei que fracassei completamente em uma tentativa que muitas vezes me pareceu desproporcional para minhas forças se não chego a definir com um mínimo de precisão a atitude espiritual que devemos adotar em presença de uma situação que inegavelmente carece de precedentes na história humana. Com efeito, é totalmente absurdo evocar o que poderiam ser os terrores do ano 1000 para tranquilizar-nos; tais terrores, apesar de tudo, têm um caráter relativamente infantil. A atualidade é muito diferente porque o homem chegou não somente a pôr em dúvida a si mesmo, mas a imaginar meios de destruição tais que ameaçam fazer inabitáveis as zonas mais populosas de nosso

planeta e sem que haja a menor possibilidade de focalizar os efeitos. Que não se objete que o alcance desses meios de destruição talvez seja menor do que imaginamos. O único que importa é a ideia que fazem deles, equivocadamente ou não, quem pensam friamente em utilizá-los no curso do espantoso duelo que começaram. É o que eu chamaria de bom grado a ascensão do totalitarismo ao plano cósmico ou pelo menos planetário. Porém, ante tais eventualidades, as considerações que se apresentaram sobre a fé ou a esperança não correm o risco de parecer não somente inoperantes senão fundamentalmente intempestivas? Se temos encontrado um meio de permanecer fora das abstrações – e essa foi uma de minhas preocupações desde o momento em que me dei conta de minha vocação filosófica -, não foi com a única condição de manter-nos no âmbito da experiência íntima? Porém, essa experiência íntima, com todos os tesouros ao redor dos quais se concentra, não está ameaçada com a aniquilação pelas potências cegas que se abatem sobre o mundo?

Vamos, contudo, com cuidado. Podemos falar aqui de potências cegas como faríamos a propósito de um terremoto ou uma inundação? Não nos apressemos a dizer que essas forças são humanas em essência, porém, reconheçamos ao menos que tem mobilizado – inclusive se não provêm "do homem", inclusive se, por exemplo, são demoníacas – instintos ou paixões que sim são nossos. Na realidade nos resulta extremamente difícil, talvez impossível, discernir o que são em si mesmas essas potências; admitindo que esses instintos ou essas paixões somente sejam um veículo, unicamente neles e por eles se dão a conhecer. Com somente ser um pouco sinceros, todos podemos, em certos momentos, discernir uma possibilidade de contaminação e esta é a razão de que podemos emitir um juízo sem apelação sobre nossos instintos ou nossas paixões. O juízo de cada um não se refere ao outro, a algo que por natureza lhe seria estranho, senão a algo que também encontra no fundo de si. Desde outro ponto de vista, temos de resistir a intimidação que tende a causar-nos, como aos primitivos, dos que não somos tão diferentes como cremos, tudo o que é propriamente gigantesco. Inclusive me atrevo a sustentar que, espiritualmente falando, tudo quanto é gigantesco é, por essa mesma razão, suspeito; as religiões mais profundas, sobretudo o cristianismo, provavelmente o sentiram. Esta afirmação é certa em todos os planos e um dos primeiros urbanistas de nosso tempo, Gastón Bardet, em um livro que aparecerá dentro de alguns meses e que me parece capital, sublinha o papel que poderia e deveria julgar a expansão do micro maquinismo na humanização da indústria. O mesmo autor denuncia a violência exercida pelo homem contra a natureza ao longo dos últimos séculos, assim como as ruidosas consequências que se tem provocado no mundo humano, considerado economicamente. Tais observações, que podem parecer desprovidas de valor metafísico para o leitor superficial são, ao contrário, capitais desde a perspectiva que adotei nestas lições, pois versam sobre o ser encarnado, quer dizer, sobre a zona em que temos visto que se opera a conjunção da

liberdade e da graça. Qualquer representação mecânica de tal conjunção não pode menos que falsear sua natureza; somente nos é dado reconhecê-la, sem que sejamos totalmente capazes de compreender como se efetua e o papel da reflexão segunda consiste, neste caso, em pôr-nos em condições de entender por que esta compreensão é impossível; e poderíamos ir mais longe: por que essa impossibilidade de compreender apresenta um valor positivo. Porém, quando vemos, por exemplo, o resíduo de riquezas naturais de que é culpável o homem em certas regiões, pelo menos podemos denunciar o abuso do que é liberto a respeito dos dons que lhe haviam sido outorgados, não por uma potência externa que poderíamos imaginar, senão por Aquele a quem temos que chamar o Criador ou o Pai, em uma linguagem mais metafísica, a partir do qual o ser irrepresentável ou incaracterizável, que nos constitui como existentes.

Coloquei de propósito ao princípio desta última lição observações concretas cujo valor é, sobretudo, alusivo, porém que estão destinadas principalmente a ressaltar o caráter distintivo das proposições a que temos chegado ao término de nossas investigações.

Creio que a mais importante de tais proposições consiste em afirmar filosoficamente, quer dizer, à margem de toda especificação teológica, a indissolubilidade da esperança, da fé e da caridade. O certo é que utilizei em muito poucas ocasiões o termo caridade ao longo das lições anteriores. Porém, é evidente que a intersubjetividade, que apareceu cada vez com maior claridade como pedra angular de uma ontologia concreta, não é outra coisa, em última instância, que a caridade mesma, sem que por outro lado me pareça necessário decidir se se trata mais do *ágape* ou da *philia*, pois considero que estas duas noções ou estes dois modos de expressão, em suma, não podem menos que convergir. No que concerne à fé e à esperança, talvez se tenha de entrada a apresentar uma objeção: não conhecemos seres nos quais a fé pareça ir unida a uma verdadeira deficiência a respeito da esperança, talvez, inclusive, a uma dúvida profunda no que se refere ao alcance espiritual que se lhe pode atribuir a esta última? Porém, me parece que essa aparente dissociação somente concerne à consciência psicológica. Pode ocorrer que a esperança seja em mim indistinta e inarticulada, ao ponto de parecer-me inexistente; porém, não está menos presente no fundo de mim mesmo se realmente tenho fé e unicamente posso duvidá-lo se formo da esperança uma noção estreita e falaz que se confunde com um desejo pessoal de felicidade. Porém, tal e como foi dito, esperar não pode ser senão esperar para nós, para todos nós. É um ato que de alguma maneira abarca a comunidade que formo com todos aqueles que participam em minha aventura. Poder-se-iam citar aqui textos de Péguy, que cantou a esperança melhor que nenhum outro em nosso tempo. Por outra parte, haveria de examinar muito acerca do tipo de universalidade de que se trata neste caso. Com gosto diria que é essencialmente polifônica e que podemos perdê-las todas se intentamos imaginá-la com alguma forma aritmética, como é o

caso dos que pensam a partir da massa ou da multidão, quer dizer, em ultima instância, do infra-individual e não do suprapessoal. Na atualidade vemos como se estabelece a mais profunda confusão entre essas duas esferas. Creio que esta afirmação requer que a precisemos mais, porém, somente podemos fazê-la mediante fórmulas negativas se não queremos alterá-la. De nenhuma maneira estamos em condições de saber se todos os seres humanos que existem ou que existiram, considerados como elementos de uma soma aritmética, estão chamados ou não ao que designamos com um termo confuso, porém, insubstituível: a salvação. Ademais, o certo é que estas operações aritméticas somente podem aplicar-se, ao final de contas, às coisas, aos seres tratados como coisas. E a ideia de salvação perde todo significado se se refere a seres tratados dessa maneira.

Aventurarei aqui uma observação cujo sentido não deveria exagerar e que tampouco deveria interpretar-se como uma afirmação dogmática: basta com que se detenha um instante a pensar na hipótese das vidas sucessivas, hipótese que, em minha opinião, o filósofo não pode rechaçar como absurda, para entrever de forma concreta a impossibilidade de raciocinar sobre os seres segundo métodos aritméticos ou estatísticos.

Porém, o que segue sendo absolutamente verdadeiro, espiritualmente verdadeiro, é que temos que combater em nós, sem trégua, esse espírito de excomunhão do qual infelizmente os teólogos, não importa de que igreja, têm dado no passado e dão às vezes tão tristes testemunhos. A universalidade a que nos referimos aqui poder-se-ia definir como vontade de não exclusão e, o que vem a ser o mesmo, como o fim da negação a receber, oposto a todos os ostracismos que têm sua origem no espírito de abstração.

Porém, o que não devemos duvidar é que neste caso, como em outros, temos de ter em conta o fato fundamental de que nossa condição é a de criaturas que não podem deixar de estar em uma situação e que se veem obrigadas a pensar-se desde esta perspectiva. O que vem a querer dizer que de modo algum podemos assumir a condição de juiz absoluto que decreta exclusões ou atribui intervalos. Por outro lado, seria um grande erro interpretar a esperança como uma simples atitude que tivéramos que adotar *como se* esperássemos para todos, sendo o objeto dessa esperança o que podemos chamar a salvação e terei que intentar agora precisar o significado de tal palavra. Aqui é onde intervém a fé; está aí para dar à esperança sua armadura inteligível. Portanto, é necessário insistir em que sempre estamos expostos à tentação de interpretar a fé mesma em um sentido puramente voluntarista. E é aqui onde as considerações desenvolvidas antes sobre o laço indissolúvel que há entre liberdade e graça adquirem todo seu valor. Todos nós estamos em condições de poder reconhecer que sua essência é dom e não dado, que cada um é dom em si mesmo e que, em última instância, não é em absoluto por si; porém por outro lado, é a partir desse dom fundamental como pode despregar-se essa liberdade que se identifica com as provas que devemos passar, no curso

das quais cada um terá que decidir por si mesmo. Isto se pode expressar dizendo que a possibilidade física do suicídio, inscrita em nossa natureza de ser encarnado, não é senão a expressão sensível de outra possibilidade muito mais profunda, ainda que mais oculta: a da negação espiritual de si ou, o que é o mesmo, de uma afirmação ímpia e demoníaca de si que equivale a um rechaço radical do ser. Este rechaço é, em certo sentido, a mentira ou o absurdo mesmo, porque não se opõe ao ser mais que *por* alguém que é, porém que à medida que toma corpo se transforma, se se pode dizer, em ser invertido e pervertido.

Talvez se objete que a fé assim entendida não parece coincidir rigorosamente com o que habitualmente se quer dizer com essa palavra. Talvez, inclusive, se me perguntará, não sem irritação, se não terei tratado de evitar sistematicamente a questão fundamental da existência de Deus. Um de duas poderiam dizer-me: ou bem se arrisca a reduzir a fé em Deus a um evento interior incomunicável, o que de fato fica fora de toda teologia, seja qual for, quer dizer, de toda universalidade, ou deve você encontrar o *meio* de articular algo que se assemelhe a uma prova da existência de Deus. Porém, tenho que responder que tudo o que se disse ao longo destas lições tende a mostrar que esse dilema deve refutar-se. Poderia ser que a noção de uma prova da existência de Deus no sentido tradicional implicará um paralogismo ou um círculo vicioso. Para dar-se conta seria importante proceder a uma análise das condições fenomenológicas do ato de provar, que sempre implica um *eu me comprometo a...* Somente que esta pretensão aparece ante si mesma como garantida, não pela consciência pessoal de poder, senão por uma unidade essencial que não pode menos que apresentar-se a um pensamento que realiza certo grau de concentração interior. A demonstração matemática apresenta neste caso um caráter exemplar, suponha ou não uma intuição de base; pois ainda quando tal intuição exista, é algo muito diferente de um dado subjetivo. Porém, subsiste um fato e é que as provas que se tem dado da existência de Deus não sempre tem parecido convincentes, ao ponto de que os mesmos historiadores da filosofia que as têm exposto de forma mais minuciosa o tem feito entre aspas. Certamente não se pode sustentar que tais historiadores não compreenderam o que eles mesmos estavam dizendo. Haverá que se dizer que, pelo contrário, colocavam em evidência um sofisma do qual não tinham consciência os próprios pensadores? Parece igualmente difícil de sustentar.

O homem a quem não “lhe disse” nada a prova cosmológica nem a prova ontológica, o que significa que em seu entender não morde a realidade, senão que, de alguma forma, patina sobre sua superfície, talvez não ocupe, no caminho real do pensamento, uma posição mais avançada que a daqueles a quem lhes satisfaz. (Em resumo, penso no fato de que a crítica kantiana da dialética transcendental não parece haver anulado definitivamente as provas). Porém, em outro extremo, não creio que os que querem mantê-las podem contra-atacar legitimamente e pretender que seus adversários pequem de uma espécie de má fé

fundamental baseada no orgulho. É uma maneira demasiada fácil de desacreditar o adversário. Essa pretensa má fé requer em princípio ser entendida mediante um esforço de simpatia inteligente. Em outro lugar escrevi que há motivos para pensar que aquele que se incrimina, sem explicar plenamente sua refutação, poderia dizer: *refuto esse caminho, não aceito segui-lo porque leva aonde não quero ir*. Isso é em certo sentido instrutivo e em outro totalmente ambíguo. Por que não quero chegar à afirmação de Deus que se apresenta ao final deste desfiladeiro? Poderia ser porque lhe parece incompatível com os dados fundamentais da experiência, por exemplo, com a existência do sofrimento e o mal em todas as suas formas; talvez também porque tal afirmação, para ele, romperia o impulso que o leva, enquanto que criatura livre, a tratar-se a si mesmo como um infinito em potência; nesse caso "aonde não quero ir" significaria "não quero que Deus seja, pois ele não pode ser sem limitar-me, quer dizer, sem negar-me". Isso traduz o fato de que o que o "demonstrante" considera a perfeição é interpretado de forma totalmente inversa por seu oponente, para quem representa um obstáculo à expansão de seu próprio ser mais ou menos divinizado, quer dizer, como negação do Bem Soberano. Assim, pois, o que falta neste caso é um mínimo acordo sobre os fins, sobre o preferível absoluto. Toda prova, para poder ser levada a cabo, pressupõe ao menos esse acordo mínimo. Quando este falta, deixam de existir as condições mesmas da possibilidade de tal prova. A história da filosofia moderna, ademais, parece mostrar que o *ateísmo* no sentido privativo da palavra, foi progressivamente substituído por um *antiteísmo* cuja íntima origem é a vontade de que Deus não seja em absoluto. De maneira que ao refletir sobre o caráter inoperante das provas da existência de Deus voltemos a encontrar essa profunda crise do mundo humano sobre o que chamei a atenção no começo das lições no ano passado. Chegamos, pois, ao paradoxo de que tais provas carecem de eficácia precisamente quando são necessárias, quer dizer, quando se trata de convencer a um incrédulo; contudo, quando já se tem uma crença e quando, portanto, existe o acordo mínimo, resultam ao menos, inúteis. Quem experimenta a presença de Deus não somente não necessita provas, sena que talvez, inclusive, considere a ideia de uma demonstração como algo que atenta contra o que para ele é uma evidência sagrada. E desde o ponto de vista de uma filosofia da existência, esse testemunho é o dado central e irredutível. Porém, quando, pelo contrário, tal presença não é não digamos sentida, senão reconhecida, se faz possível uma dúvida total, que no homem satânico degenera na vontade negativa que defini antes. Posso confiar no que lhe demonstrarei a esse homem que me engana? Melhor pareceria que neste caso somente é possível uma conversão que nenhuma criatura pode jactar-se de poder provocar. Quase não há expressão mais chocante que esta: "fulano ou beltrano *faz* conversões", já que supõe assimilar a conversão a uma operação mágica. E essa assimilação é espiritualmente

escandalosa. Como já vimos, este é o âmbito da graça e também da intersubjetividade, onde fracassa toda interpretação causal.

Tudo o que foi dito ilustra a situação essencialmente paradoxal, no sentido kierkegaardiano da palavra, em que nos adentramos na presença de Deus. Nada do que foi dito permite atenuar o caráter doloroso e angustioso de tal situação e, contudo, deveria estar claro que desde meu ponto e vista a angústia não é nem pode ser a última palavra. Pelo contrário, me atrevo a afirmar desde o mais profundo de mim mesmo que a última palavra não pode corresponder mais que ao amor e a alegria e para assegurar-se disso convém insistir no aspecto inteligível da fé sem apartarmo-nos muito não somente do filósofo dinamarquês, senão tampouco de quem nos inclinamos a considerar seu precursor, Pascal, pois há uma conexão que corresponde ao filósofo assinalar com a maior nitidez possível: a que une a fé a o espírito de verdade. Cada vez que se abre um intervalo entre elas é prova de que ou bem a fé tende a degenerar em idolatria ou bem o espírito de verdade se murcha para deixar lugar para a razão razoante. Porém, creio que já temos visto com bastante claridade que tal dissecção é contrário à sua natureza, ao seu impulso próprio. O espírito da verdade não é nada se não é uma luz que se eleva diante da luz; a inteligibilidade não é nada se por sua vez não é um encontro e a alegria nupcial desse encontro. Quanto mais intento elevar-me até essa luz não criada sem a qual não seria mirado – o que significa que não seria em absoluto -, mais progresso de alguma maneira na fé. Ou ao menos poder-se-ia dizer que é um dos caminhos possível e, sem dúvida, aquele que o filósofo deve considerar antes que qualquer outro. Desde esta perspectiva, o erro voluntarista aparece em toda sua gravidade, ao menos porquanto a vontade se distingue da inteligência, distinção que, por outra parte, somente tem um valor superficial. Uma vontade sem inteligência somente seria um impulso; uma inteligência sem vontade careceria de utilidade. Porém, somente nos resulta possível não compreender a fé, mas reconhecer algumas de suas características essenciais, se nos colocamos no lugar ideal de convergência dessas faculdades ilegitimamente dissociadas; e, desde logo, se poderiam realizar similares observações no que concerne à afetividade em sua relação com a inteligência e a vontade. Nunca se recordará com demasiada insistência que o ato de fé, o *eu creio*, é o ato da pessoa considerada em sua unidade concreta, o que não quer dizer, exceto no santo, que não há inevitavelmente uma franja de vacilação ou inclusive de refutação inarticulada ao redor deste ato. A questão depende de crermos se haveria de considerá-la à luz destas reflexões. Aqui também me parece que devemos adotar uma *via média*. Dizer que o ato de fé é um ato livre é expressar-se de forma equivocada; não é exato mais que na perspectiva que adotamos antes com respeito à liberdade. A verdade é que depende de nós fazer-lhe um lugar, quer dizer, livrar-nos de todo um conjunto de prejuízos que lhe cerram o caminho da fé e, inclusive, estar disponíveis para a graça sem que, por outro lado, esta se apresente automaticamente, o que é tanto mais

evidente porquanto a graça não pode assimilar-se a uma força. Porém, sem dúvida deve assinalar-se que esta reflexão, que se dirige ao encontro da graça, implica em princípio algo que é de sua mesma ordem. “Tudo é graça”, disse o pároco de aldeia de Bernanos. Porém, essa é uma palavra que somente o santo pode dizer com total sinceridade. Se a digo eu, por exemplo, não seria sem segundas intenções, o que faria desta verdade uma simetria. Pois, repito, nos encontramos no existencial; uma palavra não se reduz a um conteúdo que possa apreciar-se segundo normas pré-existentes, já que há um ser para quem é “minha palavra” e esta pertence, de maneira muito desigual, a quem a pronuncia. Posso dizer-me, desde logo, que o santo tem razão; porém, se estivesse plenamente convencido, sem dúvida entraria a continuação no caminho da santidade. De novo encontramos aqui a ideia fundamental do peso existencial da afirmação, porém, isto é ininteligível se nos atemos a uma concepção monadista. Somente no plano da intersubjetividade podem persistir certas contradições ou semi-contradições, não sem evolucionar, por outro parte, já seja ampliando-se ou, pelo contrário, tendendo a resolver-se para não desaparecer,creio, senão em um mundo que já não é o nosso e que podemos imaginar. Posso crer na fé de outro sem que tal fé se converta na minha; se me instalo nessa situação, me exponho a que se converta em uma mentira. Se, em troca, intento sair dela, ainda que não logre completamente, tal situação se revela suscetível de fazer-me progredir no caminho da salvação.

Uma vez mais essa palavra, salvação, se apresenta à nossa atenção meditativa. É possível precisar um pouco seu significado filosófico sem invadir o terreno propriamente teológico? Em primeiro lugar, teríamos que saber em que condições poderia ter sentido essa noção. Creio que antes de tudo deve-se reconhecer que o mal possui certa realidade, quase diria que certa consistência. É o que dei a entender quando o considerei idêntico à morte. A salvação não é nada se não nos livra da morte. E isto se articula distintamente com o que disse sobre a esperança, o suficiente como para que possamos apresentar em princípio que toda esperança é esperança de salvação. Porém, pode pensar-se essa libertação, não no tempo, senão no universo temporal tal e como se nos apresenta, o universo em que estamos inscritos enquanto seres terrestres? Parece-me que a grande ilusão que beira a todos aqueles que se dizem serem seguidores de Marx ou Hegel consiste em crer em tal coisa. Porém, o certo é que não há nem pode haver salvação em um mundo que por sua mesma estrutura está submetido à morte. Chegaremos a imaginar algum aperfeiçoamento técnico que implique uma transformação dessa estrutura mesma? Muito me temos que isso é somente pura ficção. A mais profunda meditação nos obriga a perguntar-nos se a morte não será, em certo grau, o resgate que se paga pelo pecado, sem que, por outro lado, isto deva interpretar-se de forma literal nem inscrito no marco da existência individual. E se é assim, não se pode conceber que a técnica, em nenhum de seus aspectos, logre jamais vencer a morte. Estou, por outra parte,

muito longe de ocultar as dificuldades que implica a noção que podemos formar do pecado. Não posso sequer imaginar em articular algo que assemelhe uma explicação. Todavia, nos encontramos no âmbito do que deve ser reconhecido mais que compreendido. De maneira que não me refiro em absoluto a que cada um tenha necessariamente consciência de haver pecado. Pode ocorrer perfeitamente que um homem, apesar de admitir as faltas que cometeu ao longo de sua vida, se declare desprovido desse sentimento. Porém, se tem boa fé, ao menos deverá reconhecer que se encontra demasiado próximo daqueles que são manifestadamente pecadores como para poder proclamar sua inocência, como fizeram os fariseus. “Há uma comunhão dos pecadores” disse um de meus personagens. Todos estamos, quando menos, implicados em uma série de estruturas nas quais resulta impossível que um espírito de boa fé não reconheça a presença do pecado.

Perguntar-se-á, não sem irritação, que definição pode-se propor. Creio que o que se pode dizer é que todo pecado autêntico é pecado contra a luz ou, em outras palavras, contra o universal. No fundo, o ato de fechar-se em si mesmo ou de tomar-se a si como centro. Todas as grandes religiões parecem estar de acordo sobre esse ponto. Porém, uma vez mais, não se trata de atos individuais, senão de algo que se apresenta como um mundo ou um reino, talvez melhor: como um anti-reino. Não dissemos, pois, como os mestres da “escola dominical” que a morte está em função do pecado. As relações são infinitamente mais complexas e mais obscuras. Contentêmo-nos em reconhecer que *o mundo do pecado é um mundo no qual a morte se encontra, de alguma forma, como em sua casa*. Esta expressão quase trivial é a que traduz mais exatamente a conexão que devemos assinalar aqui. O que vemos com toda claridade é que se este mundo pode ser vencido, somente pode sê-lo mediante uma luta onerosa ou inclusive trágica, à qual temos que entregarmo-nos em condições que não escolhemos e que tampouco nos são impostas desde fora, senão que na realidade formam parte de nossa vocação.

A grande dificuldade com que se tropeça nesta matéria se deve ao fato e que não podemos evitar recorrer às imagens ou, mais exatamente, que se tratamos de não utilizá-las, nos expomos a cair na abstração. A relação que se deve estabelecer aqui entre o filósofo e o religioso provavelmente não é a concebida por Spinoza, por exemplo, já que subestimava o valor da imaginação como força de estimulação concreta e positiva. O filósofo deve reconhecer que realmente não podemos nos livrar de certas imagens chave, como, por exemplo, a do céu enquanto lugar dos bem-aventurados, porém não sem mostrar que tais imagens vão unidas às condições de existência próprias de uma criatura itinerante e que, portanto, não pode erigir-se em absoluto. Neste sentido diria, por exemplo, que o céu não pode menos que parecer-nos como céu aos que estamos na terra, porém, por pouco que se debilite ou mude de natureza o laço que nos liga à terra, se nos apresentará sob uma luz totalmente diferente. Pois estamos

condenados a sofrer uma metamorfose cuja natureza não podemos senão pressentir imperfeitamente e a ideia desta metamorfose é a base do orfismo renovado cuja imperiosa necessidade experimentamos sem dúvida muitos de nós na atualidade. De onde se deduz, portanto, que todavia podemos conceber a salvação mais como um caminho que como um estado e, assim, enlaçamos com certas profundas observações dos Padres gregos, especialmente São Gregório de Nissa.

Direi, ademais, que se em algum sentido se confunde a salvação com a paz, se trataria de uma paz viva e em nenhum caso de uma imobilização que de alguma maneira congelaria nosso ser na contemplação de um astro fixo. Porém, que é esta paz viva senão um progresso no amor e na verdade, quer dizer, a consolidação de uma cidade inteligível que é, por sua vez, em primeiro lugar, uma cidade de almas? Neste sentido, talvez seja a ideia cristã de um corpo místico a que apresenta maior interesse para o filósofo.

Vemos, então, tal e como pressentimos há algum tempo, que toda filosofia que permanece, em alguma medida, prisioneira da história e das categorias históricas trai ao mesmo tempo a exigência de transcendência que foi o fio condutor de toda a nossa busca. A condenação de tal concepção, sob pretexto de que não se adéque ao sentido histórico, não se pode considerar aceitável porque essa noção do sentido da história em si mesma prodigiosamente ambígua e provavelmente desapareça na análise. Não é impossível que assistamos a um deteriorização da espécie humana e das modalidades existenciais que tem caracterizado nas chamadas épocas civilizadas. Isto somente pode contestar-se se se sustém em princípio como fizeram os otimistas do século XVIII, cujo herdeiro, apesar de tudo, segue sendo Marx, que a história não pode senão tender a certo cumprimento. Porém, se esta afirmação está desprovida de toda referência propriamente religiosa, se reduz, então, a um postulado completamente arbitrário. O simples fato de que tenhamos podido assistir ao restabelecimento da escravidão, e, ademais, em uma escala colossal, quer dizer, a um estado de coisas que os homens de finais do século XIX acreditavam definitivamente superado, e suficiente para suscitar as dúvidas mais graves. Desde logo, se a realidade do progresso é afirmada por motivos religiosos, a questão muda de aspecto. Porém, ao menos que se subscreva um deísmo de essência racionalista, como não confessar que os desígnios de Deus nos resultam impenetráveis? Como introduzi-los nos esquemas racionais em que se encerra quem especula ingenuamente sobre as consequências benéficas que entranhará o progresso da ciência? Essa atitude deve fazer-nos duvidar. Com que direito se supõe que os desastres sofridos iluminarão finalmente ao conjunto da humanidade? As terríveis experiências que temos suportado depois de mais de trinta anos apenas nos permitem ser otimistas sobre este ponto; e, inclusive, supondo que os que sobreviveram a uma nova guerra fossem capazes de extrair dela algum ensinamento elementar, seria legítimo fazer-se muitas ilusões sobre a

qualidade espiritual desse rudimento de sabedoria? Tudo mostra, como já vimos, que a alternativa aqui é converter-se ou não converter-se e para terminar teremos que intentar elucidar o sentido de tal alternativa.

Antes de tudo, confessemos nossa ignorância. Não podemos nem sequer pressentir em que condições podem produzir-se tais conversões, pois por definição não estão em nosso poder. É possível que sejam de uma ordem especificamente milagrosa. Não me parece que o filósofo possa excluir esta possibilidade. Inclusive diria que quase com toda segurança são milagrosas, sem que o milagre tenha necessariamente que ser de ordem sensível e sim que a graça se manifeste forçosamente através de fenômenos materialmente supranormais. O mais importante, o que está mais ao nosso alcance, é ver em que poderia consistir essa conversão. Pode afetar exclusivamente à vontade? Porém, isso seria restabelecer uma distinção que já temos refutado. A mudança da vontade não pode ir unida a uma mudança de iluminação de vida e me pergunto se em última instância não se trata de uma supra-temporalização. Tentarei ser o mais explícito possível em matéria tão difícil. Antes de tudo devemos evitar um equívoco: não se pode tratar de que nos desembaracemos do tempo, pois isso seria evadir-nos da pura abstração; o que se nos pede, me parece, é liberar-nos de certo esquematismo temporal que na realidade é aplicável unicamente às coisas e a nós mesmos somente na medida em que somos assimiláveis às coisas. Por outra parte, o mundo humano, infelizmente, parece organizar-se cada vez mais como se esta assimilação pudesse levar-se a cabo totalmente e sem lugar a margens; tal parece ser o estado de coisas até o qual tendem as ciências, aplicadas ao serviço de um estado totalitário cada vez mais radicalmente tecnocrático. Esta situação se descreve, por exemplo, com uma assombrosa precisão em um livro de recente aparição, *O mundo dos acusados*, do jovem novelista alemão Walter Jens. Observemos que, nesta situação, o terror desempenha um papel predominante. Porém, em rigor pode conceber-se uma mecanização das relações humanas o suficientemente radical como pra que nem sequer seja necessário recorrer ao terror que, interviria, em última instância, unicamente no período de transição.

Porém, a reflexão polarizada pela contemplação descobre que o mundo está condenado integralmente à destruição, devido a que já *é* destruição. Agora, um mundo semelhante é o que devemos refutar interiormente, inclusive se nos imobiliza à força, inclusive se trata de triturar-nos e fisicamente o consegue. Temos que reconhecer que, porquanto não somos coisas, porquanto nos negamos a deixar-nos reduzir à condição de coisas, pertencemos a uma dimensão inteiramente diferente do mundo, a uma dimensão que pode e deve chamar-se supra-temporal. “Há uma coisa que descobri depois da morte de meus pais”, disse um dos principais personagens de minhas últimas obras, “e é que o que chamamos sobreviver é, na realidade, subviver e que aqueles que não temos deixado de amar com o melhor de nós

mesmos se convertem em algo assim como uma abóboda palpitante, invisível, porém, pressentida e inclusive rosada, sob a qual avançamos cada vez mais inclinados, mais desarraigados de nós mesmos, até o instante em que tudo será absorvido pelo amor". Creio que esta espécie de profissão de fé de Antoine Sorgue em *L'Emissaire* deveria ser meditada mais longamente, como a frase de Arnaud Chatrain em *Le Soif*: "Abrimo-nos na morte ao que temos vivido na terra". Dito com outras palavras, temos que reconhecer que estamos literalmente dominados por uma realidade viva, sem dúvida incomparavelmente mais viva que a nossa e à qual pertencemos na medida, infelizmente, muito frágil, em que nos libertamos das esquematizações de que falei. O imenso serviço que deveria poder prestar à filosofia – e retomo aqui desde logo um de meus grandes temas platônicos – seria o de irmos abrindo os olhos progressivamente, desde este lado da morte, a essa realidade que não cabe dúvida de que nos envolve por todas as partes, porém a que, dada nossa condição de seres livres, temos o enorme poder de refutar sistematicamente. Tudo o que mostra cada vez com maior claridade que nos é dado cimentar de alguma forma a prisão em que escolhemos viver. Tal é o espantoso preço do incompreensível poder que nos foi confiado; é mais, que nos constitui como nós mesmos. Porém, por outra parte, à medida que prestamos atenção às solicitudes com frequência tênues, porém inumeráveis, que emanam do mundo invisível, todas as perspectivas se transformam e entendo que se transformam *aqui embaixo*, pois, por sua vez a mesma vida terrestre se transfigura, se reveste de uma dignidade que em nenhum caso lhe pertenceria se se viera como uma espécie de excrescência colocada de forma berrante sobre um mundo em si mesmo alheio ao espírito e a todas as suas exigências. Retomando uma dessas comparações musicais pelas quais que, como sabem, sinto uma predileção invencível, diria que a partir do momento em que nos fazemos permeáveis a essas filtrações do invisível, nós, que talvez não fosse mais que solistas sem experiência e, portanto, pretensiosos, tendemos a converter-nos pouco a pouco em membros fraternais e maravilhados de uma orquestra em que aqueles que chamamos indecentemente "os mortos" sem dúvida estão mais próximos de nós que Aquele do qual talvez não haja que dizer que conduza a sinfonia, senão que *é* a sinfonia em sua profunda e inteligível unidade, uma unidade à qual não podemos esperar ascender mais que insensivelmente através de desafios individuais cujo conjunto imprevisivelmente para cada um de nós é, contudo, inseparável de sua própria vocação.

Convém em que tudo isso permanece deste lado da revelação propriamente dita e do dogma; porém, é enquanto caminhantes, enquanto peregrinos sobre este caminho difícil e semeado de obstáculos, como temos a esperança de ver brilhar um dia essa luz eterna que não deixou de iluminar-nos desde que estamos no mundo, essa luz sem a qual, podemos estar seguros, nunca estaríamos empreendido o caminho.